아내폭력 피해 여성 돌봄을 위한

목회돌봄과 목회신학

Pastoral Care and Pastoral Thelolgy for Domestic-Partner Victims

A Dissertation

presented to

the Faculty of

Claremont School of Theology

In Partial Fulfillment

of the Requirements for the Degree

Doctor of Ministry

by

Eun Koa Lee

May 2018

This dissertation completed by

Eun Koa Lee

has been presented to and accepted by the faculty of Claremont School of Theology in

partial fulfillment of the requirements of the

DOCTOR OF MINISTRY

.

Faculty Committee

K. Samuel Lee, Chairperson

Namjoong Kim

Dean of the Faculty

Sheryl A. Kujawa-Holbrook

May 2018

ABSTRACT

A Qualitative Research Study of Pastoral Care
for Women Victims of Domestic Violence

by

Eun Koa Lee

Korean churches need to provide caring support for and protection of wives who are victims of domestic violence. In order to establish a sound organizational level of policy for them, I conducted qualitative research with six Korean pastors who had pastoral care experiences with female domestic violence victims. The research showed the deficiency of the pastors' legal knowledge, the absence of education about protecting victims in their churches, and the practice of conducting pastoral care for victims based on discriminatory attitudes toward women. These factors prevented the pastors from setting supportive policies for domestic violence victims.

To resolve these issues, I used a cosmopolitan theological theme so called "citizen of the cosmos" in macroscopic perspective. I propose that Korean pastors need education in legal matters related to domestic violence and that they need to reflect on and reconsider their theological perspectives. I give attention to the idea that the prevalence of domestic violence is related to a deficiency of legal understanding and to epistemic patriarchal oppression and violence, which threaten the order of God's creation. Thus, I propose that Korean pastors need to develop their knowledge of and interest in related laws and the application of them, and they need to change their views of domestic violence by drawing on the macro perspective of interdependent trans-boundaryness

suggested by feminists. My suggestions are to encourage Korean churches to protect female domestic violence victims, promote their independence, and respond responsibly to this issue.

KEYWORDS: Pastoral Care, Domestic Violence, Qualitative Research, Cosmopolitan Theology

SUMMARY

I conducted a qualitative research study in order to find a solution to the lack of church-level policies for and approaches toward female domestic violence victims. For this study I interviewed six Korean pastors who had experience with pastoral care for wives who have been domestic violence victims. I found that there were two major factors that prevented pastors from providing supportive pastoral care for the women. These factors were a lack of knowledge of and interest in domestic violence laws and a patriarchal orientation in their thinking. I think these factors caused the harm which are being perpetuated and hidden. I propose the preventive education about domestic violence in churches, for consideration of the legal issues related to domestic violence, and for new theological understandings that will help women resolve the issues caused by abusive experiences for themselves.

I contend that it is of primary importance for pastoral care for abused wives that Korean pastors overcome their own patriarchalism and encourage gender equality in their churches. For this fundamental task, I analyze patriarchal attitudes in Korean churches from feminist theological perspectives and discuss the concept of "cosmopolitan citizenship" proposed by cosmopolitan discourse. The idea that I took from this cosmopolitan discourse was subdivied into three concepts. These were macroscopic perspective, epistemic trans-boundariness and hospitality with responsibility for others. The purpose of this is to prepare the theological foundation and macroscopic perspectives that will lead to the discontinuation of oppressive and misogynistic patriarchal perspectives and to the practice of responsible responses that welcome and protect life, while bypassing the epistemic boundary that isolates women from men. The macroscopic

perspectives provide an analysis of the oppression and discrimination wives and women in general face due to patriarchalism. This analysis is based on the awareness that all human beings are born with a right to respect given to them by the God of creation. Macroscopic perspectives lead to theological reflection that criticizes the propositions of traditional patriarchalism, which defines and limits women. I reflect on the Christian view that women are inferior to men and thus have become a subjugated class, and I point out the cynical attention given to domestic violence in Korean churches. I propose a need for new propositions or texts about women in order to promote active protection policies for women, and I suggest engaging in theological reflection on hospitality toward women as others and providing responsible pastoral care for them.

Based on my research, I propose policies by which the Korean church can protect female domestic violence victims and help them live independent lives. One policy is to institutionalize regular education for pastors through which they learn basic knowledge about and the legal implications of domestic violence. This also means that this education should be included in the curricula of theological schools. I also propose that churches establish networks with social institutions that address domestic violence in order to grasp the reality of domestic violence in the church and provide a safe zone for victims. Lastly, I insist that domestic violence is not a private matter but an issue cognitively connected to all human beings, and theological self-reflection is necessary to overcome the underlying cognitive problem. I propose that pastoral care for domestic violence victims should be a core church ministry that is not just a temporal ministry. A sign of a true church is the overcoming of patriarchal thinking and the establishment of equal and free human relationships.

목차

TABLE OF CONTENTS

Chapter I

서론(Introduction)

A. 연구의 의미와 목적

1. 연구의 의미

나는 목사로 2004년부터 몇몇 교회 사역을 통해 수백 명의 성도 가정을 심방하며 지도하고 돌보는 목회활동을 해오고 있다. 심방은 성도들의 가정 형편을 파악하여 신앙적으로 해결하도록 도움을 주는 것이다. 하지만 지금까지 심방목회에서 목사인 나에게 가정폭력으로 피해를 당한 성도가 직접 도움을 요청한 사례는 드물었고, 교회에서 피해자에게 가정폭력 가이드 라인에 맞추어서 대처하는 것도 경험해본 적이 없다. 이 같은 현실은 성도의 가정 대부분이 가정폭력 없는 비교적 건강한 가족이라고 판단하게 만들었다. 자연히 성도 가정 내 폭력의 심각성을 인지하지 못하였으며, 정책 마련에도 소극적이었다.

그러나 가정폭력 실태조사를 통해 알게된 것은 가정폭력 피해 여성 성도들이 상당히 많으며, 이들은 목회자들에게 자신의 어려움을 드러내지도 못한다는 사실이다. 성도 가정의 폭력 발생 비율이 사회 평균보다 결코 적지 않았다.[1] 그럼에도 불구하고

[1] 여성가족부, *가정폭력 실태 설문조사* (December 11, 2013). http://www.mogef.go.kr/system/common/JSPservlet/download.jsp??fCode=18853&fName=101228-2010년가정폭력 실태조사_보도자.hwp&fMime=application/haansofthwp&fBid=24 (Accessed September 19, 2016).

여성가족부, *2013년 가족폭력 실태조사* (December 2013). http://www.mogef.go.kr/kor/skin/doc.html?fn=83_224.pdf&rs=/rsfiles/201702/ (Accessed January 25, 2017).

피해 여성을 만나거나 발견하지 못함으로 인해, 나는 교회 성도들의 가정은 비교적 사회보다 폭력으로부터 안전하다고 판단하는 오류를 범하게 된 것이다. 그래서 이런 오류는 나만 경험하는 것인지 아니면 교회 전반적 상황이 그러해서 나타나는 것인지에 대해 궁금증을 갖고 이유를 살펴보았다.

한국과 미국 등에서 조사된 보고에 따르면 가정폭력을 경험하는 가정의 비율은 평균 25~30%에 달한다고 한다.[2] 여성가족부의 실태조사에 따르면 가정에서 일어난 지난 10년간의 폭력 상황은 2007년 40.3%, 2010년은 53.8%, 2013년에는 45.5%로 위험 수준에 이르고 있다.[3] 이중에서 여성의 피해율은 2016년 경우 12.1%에 달한다.[4] 즉 3~4 가정 중에 한 가정은 폭력을 경험하며 8~9명중 1명의 아내는 폭력 피해를 당하고 있는 것이다. 이러한 비율은 교회 내 성도 가정에도 동일하게 적용될 수 있고, 적지 않은 수의 여성 성도들이 가정폭력으로 어려움을 당한다고 볼 수 있다. 하지만 교회에서 가정폭력 피해 여성에 대한 조사나 지원 등의 관심 및 대책은 미진한 실정을 알게 되었다.

돌이켜 보면 나는 교회 성도 가정을 심방하는 중에 가정폭력으로 인한 피해로 어려움을 호소하는 여성 성도를 만나 본 경험은 있다. 하지만 피해 여성이 자신의 문제를 밝히는 경우는 매우 드문 일이었으며, 설사 가정폭력 문제를 접한다 하더라도 적절하게 돌보지도 못했다. 또한 가정폭력 피해로 인해 심신의 고통을 호소해 왔을 때 그것이

[2] James N. Poling, "Domestic Violence and Pastoral Counseling," *신학논단* 12, no. 38 (2004): 151.

[3] 김은경 et al., *가정폭력: 여성인권의 관점에서*, 한국여성의 전화연합 (서울: 한울, 2009), 61.

[4] 여성가족부, *2016년도 가족폭력 실태조사*, December 2016, 72. http://www.mogef.go.kr/kor/skin/doc.html?fn=d016dfd06516448aabc17574a9ce31c7.pdf&rs=/rsfiles/201704/ (Accessed March 20, 2017).

가정폭력 때문이라고 생각해본 적도 거의 없다. 예를 들면 환각 및 환청 때문에 고통을 호소하는 여성을 만난 적이 있는데, 이것이 남편의 폭력과 연관된 것을 한참 후에나 알게 되었다. 혹은 가정폭력으로 시달리고 있었다는 사실을 심방 후 1년이 지나서야 알게 된 경우도 있다. 반면 간혹 피해 여성을 접하여 교회의 조직적인 도움을 요청한 적도 있었지만, 교회 차원의 적절한 조치를 얻지는 못했다. 결과적으로 가정폭력으로 어려움에 처한 여성 성도에 대해 효과적으로 대응하지 못했으며, 체계적이고 전문적인 피해자 보호 활동도 진행하지 못한 것이다.

현재 한국교회에서 가정폭력 문제를 다루는 관심과 노력이 서툴고 미비하다는 점은 나의 개인적 경험뿐 아니라 조사를 통하여서도 나타나고 있다. 최종수는 가정폭력 문제에 대해 "특별히 교회와 목회자의 관심과 이해가 부족"하다고 지적한다.[5] 한국의 대형교회라 할 수 있는 2천명 이상의 교회 몇 곳에서 사역한 나의 실제적 경험에서, 그리고 김진호의 지적과 같이 "교회는 가정폭력의 문제에 대해 특별한 관심을 가지고 있지 않다"는 것이다.[6] 교회에서는 오히려 가정폭력 피해 여성 돌봄을 기피하는 현상까지 보이는데, 남금란은 다음과 같이 말한다:

> 상담소를 거쳐 교회의 교인이 되는 사례가 생기자, 그런 분들이 교회에 다니면 교회 성장에 도움이 되지 않는다며 담임목사님이 가정폭력 상담원에게 그런 분들을 교회에 보내지 말아달라고 요청했다는 것입니다. 또 다른 대형교회에서는 상담실을 운영하다가 1년도 못 되어 상담실을 폐쇄하고 상담목사님도 사임했다고 합니다. 교우 중에 부부관계가 위기를 맞거나 이혼을 하는 경우에는, 그 가정의

---

[5] 최종수, "가정폭력 이해와 돌봄 목회 지침," *세계의 신학* 40 (September 1998): 175-76. 가정폭력에 대한 2007년 조사와 1998년 조사를 비교해 보면 큰 차이가 없다. 남편 3명중 1명이 한해 1회 이상 아내를 구타하는데 교회에서는 적절하게 지도하거나 도와주지 못하고 있다고 조사하고 있다.

[6] 김진호, "'웰빙-우파'와 대형교회, 첫 번째," *제3시대 91* (2016): 14-17.

구성원들이 조용히 교회를 떠나는 것으로 문제가 무마될 뿐, 교회 안에서 건강하게 해결되는 경우가 흔치 않은 것 같습니다. 가정 내 문제나 부정적인 면이 드러나는 것에 대해 덕이 안 된다고 생각하는 탓인지, 교회에서는 가정의 문제를 거대한 짙은 어둠 속에 묻어두려 하는 것만 같습니다.[7]

이같이 교회는 피해자에 대한 돌봄에 적절히 대처해 오지 못해 왔고, 가정폭력 문제에 대하여 소극적으로 태도를 보이고 있다. 이는 단순히 가정폭력에 대한 목회자 개인의 인식문제인가, 아니면 한국교회의 가정폭력 문제에 대한 전반적인 몰이해와 정책부재의 문제인가에 대한 분석이 필요하다. 그래서 본 논문 프로젝트에서 기획하는 바 피해 여성들을 돌본 경험이 있는 목회자들에 대한 면담을 통해 문제의 원인을 찾고 해결 방안을 모색하는 것은 의미가 있다고 할 수 있다.

2. 연구의 목적

이 논문의 연구는 가정폭력 피해 여성 성도에게 진행한 목회돌봄의 내용을 분석하여 문제점을 살피고 대안을 제시하는 것이 목적이다. 분석한 내용은 목회자가 가정폭력 피해자에게 어떠한 인식을 가지고 있으며, 어떤 표현을 사용하면서 돌봄을 시행하였는가이다. 이는 목회돌봄을 시행한 목회자와의 면담을 통해 살펴보았다. 한국교회의 목회자들은 어떤 인식에 근거하여 가정폭력 피해자를 바라보는지 알아보려 하는 것이다. 그래서 본 연구는 먼저 면담내용을 신학이론을 통하여 분석하고, 다음으로 피해 여성에 대한 대책을 마련하여, 결과적으로 목회자와 교회의 사역을 돕고자 하는 것이 목적이다.[8] 즉 목회자가 가정폭력 피해 여성의 문제점을 정확하게 인식하도록 하며,

---

[7] 남금란, "가정을 새롭게! 교회를 새롭게!-가정 폭력을 넘어서는 교회로," *새가정* (March 2009): 47.

[8] 성명옥, "교회는 가정폭력을 어떻게 다루어야 할까," *새가정* (July 2007): 26-29.

목회돌봄을 진행하는 과정 속에서 고려해야 할 점은 무엇인지, 교회는 어떻게 정책을 마련하고 대처해야 하는지 방법을 찾을 수 있도록 도움을 주고자 하였다.[9] 이를 위해 나는 먼저 가정폭력에 대한 법률적 이해를 정리하면서 목회돌봄을 위한 방책을 연구하였다. 가정폭력의 개념은 무엇이고 피해자는 누구이며 목회자로서 어떤 법의식을 가지고 접근하는지 분석하였다. 이것은 한국교회가 가정폭력 피해 여성에 대한 목회돌봄을 해나가는데 있어서 중요한 법률적 기반이 된다고 볼 수 있다. 이는 교회가 가정폭력 피해자에 대한 법률적 이해를 전반적으로 고양함으로써 이후 적극적으로 피해자에 대한 교회 차원의 돌봄을 진행해 나가도록 독려하고자 함이다.

또한, 이 논문은 교회 성도들의 가정폭력 피해에 대한 돌봄을 진행하는 남성 목회자로서 각별한 주의가 필요하다는 점을 인식시키고자 함이 목적이다. 목회돌봄을 하는 목회자는 어떠한 차별이나 억압의 행위도 하지 않아야 하지만 현실적으로는 그렇지 않다는 것에 대한 인식이다. 한국교회에서 남성 목회자 수가 전체 목회자의 90%를 넘는 현실을 생각할 때에, 남성 목회자의 인식과 태도는 피해 여성을 돌보는 과정에서 문제를 발생시킬 수 있다.[10] 자신도 모르게 남성 중심적 태도를 보일 수 있기 때문이다. 강남순은 "현대 의학에서 의사와 가장 많은 접촉을 하는 것은 여성인데 의사의 다수는 남성이 이루고 있다"[11]면서 돌보는 남성 목회자와 그 돌봄의 대상인 피해자가 여성이라는 구조로

---

[9] 남금란, 46-49.

[10] 양민경 and 김아영, "女목사 비율 높은 기장도 10.7%뿐…주요 보직서 배제," *국민일보*, September 15, 2015. http://news.kmib.co.kr/article/view.asp?arcid=0923234757&code=23111111&cp=nv (Accessed January 16, 2017).

[11] 강남순, *페미니스트 신학: 여성 · 영성 · 생명* (서울: 한국신학연구소, 2002), 147.

인하여 문제가 발생할 수 있다는 점을 지적한다. 돌봄을 진행하는 이들은 대부분 남성 목회자인데, 여기서 남성들에게 나타날 수 있는 가부장제적이고 여성차별적인 태도가 우려된다는 것이다. 여성들이 느끼는 차별은 오랜 기간 답습되어 온 남성들의 가부장적 의식의 결과일 수 있기 때문이다. "남자들이 다 같은 솥에서 나온 것 같다"[12]는 성명옥의 지적은 남성 목회자들에게서도 마찬가지로 여성차별적 언사가 분명 무의식적으로 나타날 소지가 있음을 진지하게 고려하도록 한다. 나도 기억해보면 피해 여성 가정을 심방할 때에 문제의 원인이 오히려 아내에게 있다고 생각한 경우가 있었다. 더욱이 여성들이 남편의 의도를 이해하지 못해서 생기는 충돌로 그 책임을 여성들에게 돌린 적도 있었다. 그것은 무의식적으로 각인된 나의 가부장적인 차별 의식에서부터 비롯된 것이었다.

이렇게 남성들의 의식에 자리하고 있는 차별은 교회에서 가정폭력 피해 여성들의 아픔에 적절하게 응답하기는커녕 오히려 아픔의 상처를 더 깊게할 뿐이다. 따라서 목회돌봄을 진행하는 목회자들의 활동을 신학적으로 조명하되, 특히 코즈모폴리터니즘의 담론에서 제기하는 바 차별과 억압을 극복하고자 하는 관점을 통해 문제점을 찾아보고 개선해 나가기 위해 이 연구를 진행하였다. 그리고 교회가 가정폭력 피해자들을 바르게 돌보고 치유해 줄 수 있는 대안을 마련할 수 있도록 관심과 지원을 촉구하는데 본 연구의 목적이 있다. 가정폭력 문제를 전담하고 있는 정부기관의 도움을 받으면서, 피해 여성을 평등한 인격체로 존중하는 목회돌봄이 되도록 구체적인 필요 요소들을 확립해 나가고자 함이 본 연구의 목적인 것이다. 이것은 교회 안에서 목회적 차원으로 이루어 질 수 있는 것이기 때문에 목회자로 그러한 역량과 인식이 형성되도록 본 연구는 돕고자

[12] 성명옥, 28.

한다.

B. 연구의 방법과 범위

1. 연구의 방법

이 논문은 가정폭력 피해 여성 성도에 대해서 목회돌봄의 경험이 있는 목회자를 대상으로 면담을 하여 그 내용을 주제별로 구분하여 분석하였고, 여기에 질적연구 방법을 사용하였다. 이유는 교회 내 가정폭력 피해 여성이라는 특정한 사례에 대한 관심을 기술하기 위함이었다. 김영천은 질적연구 방법이 갖는 목적 가운데에 특정 사례에 대한 관심에 대해서 다음과 같이 서술한다:

> 양적 연구가 대단위 사례를 대상으로 일반화를 목적으로 하는 연구인 반면 그러한 점에서 질적연구는 대규모의 사례 대신에 연구자가 관심을 갖고 있는 소수의 특정한 사례들에 연구관심을 둔다. 이때 사례는 극단적으로 1명이 될 수 있으며….[13]

본 연구의 대상은 특수한 관심의 영역에 포함된다고 볼 수 있다. 이는 교회 내의 가정폭력 피해 여성들이 남성 목회자에게 자발적으로 피해 사실을 드러내어 면담을 요청하는 경우가 적고, 목회돌봄도 현실적으로 체계적이거나 충분한 기간에 걸쳐 진행되지 않는 경우가 많기 때문이다. 따라서 특수한 상황의 대상자를 연구함에 있어서 질적연구 방법을 선택하는 것이 적절한 것이라 할 수 있으며, 이 방법에 따라서 본 연구를 진행하였다.

연구 대상자는 목회돌봄 경험 목회자 6명을 대상으로 면담을 진행하여 자료를 수집하고, 이들의 돌봄 내용들로부터 여러 번 반복되어 나타나는 부분(segment)을

[13] Ibid., 127.

분류하고 여기서 주요 주제를 추출하여 이론적 구조를 개발하였다.[14] 이를 중심으로 여성신학적 관점에서 가정폭력에 대한 목회자의 가부장적 인식의 문제를 분석하고자 하였다.[15] 이러한 접근방법은 크게 두 단계로 나뉜다. 하나는 비판과 해체(deconstruction)과정이고 또 하나는 재구성(reconstruction) 단계이다.[16]

비판과 해체의 과정은 면담을 통하여 형성된 자료 군을 분석하면서 목회자들이 가지고 있는 사고의 구조가 기독교 문화 속에서 전통적으로 형성되어 온 가부장제적 사고의 영향은 없는가 분석하는 것이다. 비판과 해체의 과정은 지금까지 목회자들이 가부장적 인식의 문제로 인해 볼 수 없었던 철학적이고 신학적인 본질이 드러나도록 조명하는 작업이다. 특히 해체는 최종적이고 궁극적인 형태를 찾아내는 행위라는데 중요한 의미가 있다.[17] 재구성의 단계에서는 비판과 해체과정에서 발견한 가정폭력 피해 여성에 대한 가부장제적 목회돌봄의 이론적 근거를 제공한 신학을 찾아 그 본질을 회복하는 방법과 대안을 모색하고 "대안적 담론 형성을 추구"하였다.[18]

이러한 방법을 통해 도출된 대안적 방법을 목회적 돌봄에 적용하기 위하여 다음 단계로 가정폭력 개념의 재정립과 목회자의 준비사항을 점검하였다. 이 단계는 목회자가 가정폭력을 어떻게 바라보아야 하는지를 신학 이론을 통해 살피는 단계이다. 여기서는

---

14 Ibid., 561.

15 Christie Cozard Neuger, *Counseling Women: A Narrative, Pastoral Approach 여성들을 위한 목회상담: 이야기 심리학적 접근*, trans. 정석환 (서울: 한들출판사, 2002), 200.

16 강남순, *페미니즘과 기독교* (서울: 대한기독교서회, 1998), 67-72.

17 강남순, *코즈모폴리터니즘과 종교-21세기 영구적 평화를 찾아서* (서울: 새물결플러스, 2015), 168.

18 강남순, *페미니즘과 기독교*, 68.

"코즈모폴리터니즘 담론"의 주제를 다루는 신학을 중심으로 살펴 보고자 한다.[19] 코즈모폴리터니즘 신학 이론의 세계관 및 인간관의 요지는 "인간이 단지 생명을 지녔다는 것만으로도 존중받으며 인간으로서 누려야 할 권리를 보장받을 수 있어야 한다"는 것이다.[20] 특히 남성과 여성의 성역할 구분 이전에 생명의 담지자로서 마땅히 누리고 보존 받아야 할 존재의 의미와 이유를 설명한다.[21] 더 나아가 현재 국가, 사회, 가족제도가 가지고 있는 통제와 억압, 폭력, 특히 남성을 통해 자행되는 가정폭력에 대한 신학적 성찰을 하고자 한다. 나는 특별히 코즈모폴리터니즘 담론에 응답하는 여성신학을 통해서 가부장적 가족제도로 파괴되고 상실되었던 인간관계의 회복 가능성을 본 연구를 통해 찾아 보았다. 나는 이 연구를 통해 "세계 시민으로서 서로의 다양성과 차이를 인정하는 새로운 관계"[22]의 가정을 구상해 보았다. 나는 이 연구가 궁극적으로 교회가 가정에 대해 세워야 하는 돌봄의 목표가 되며, 목회자가 가정폭력 피해자에 대해 할 수 있는 구체적인 이론적 근거를 마련해 줄 수 있기를 기대한다.

2. 연구대상과 범위

심층 면담 연구의 대상은 가정폭력 피해자에 대한 목회돌봄을 시행한 경험이 있는 목회자로 정하였다. 목회자의 남녀 구성에 있어서 남성 목회자를 중심으로 하되

---

[19] Namsoon Kang, *Cosmopolitan Theology: Reconstituting Planetary Hospitality, Neighbor-Love, and Solidarity in an Uneven World* (St. Louis: Chalice Press, 2013). 강남순의 이 책은 한국에서 '코즈모폴리터니즘과 종교'라는 제목으로 새물결플러스에서 번역 출판되었다. 이 책에서 저자는 신학적 관점으로서의 코즈모폴리터니즘을 통해 가부장제를 극복하는 공존의 원리를 주장하고 있는데 이를 본 논문의 주제에 맞추어 다루었다.

[20] 강남순, *코즈모폴리터니즘과 종교-21세기 영구적 평화를 찾아서*, 18.

[21] Ibid., 20.

[22] Gayyatri Chakravorty Spivak, *Death of Discipline* (New York: Columbia University Press, 2005), 72, quoted in 강남순, *코즈모폴리터니즘과 종교-21세기 영구적 평화를 찾아서* (서울: 새물결플러스, 2015), 19.

여성 목회자를 배제하지는 않았다. 한국교회의 목회자 구성 가운데 남성 목회자 비율이 현격히 높다는 점과 남성 목회자 중심으로 목회돌봄이 이루어진다는 사실을 감안할 때 남성 목회자를 중심으로 면담하였고, 참고적으로 여성 목회자와의 면담 내용도 자료에 포함시켰다. 면담 연구의 주요 내용은 목회돌봄을 하면서 사용된 단어나 인용한 성서구절 혹은 제안하거나 권면하고 처리하였던 다양한 방법들은 무엇인가를 살피는 것이었다.

메리 데일리(Mary Daly)는 성서에 사용되고 있는 언어가 가지고 있는 가부장제성을 지적한 바 있다.[23] 데일리는 기독교의 상징들을 분석하면서 "만약 하나님이 남자라면, 남자가 하나님이 된다"[24]고 전제하면서, 사용되는 은유, 제시되는 성서의 내용이 어떻게 전달되고 있으며 어떤 메시지를 내포하고 있는지에 대해 주목하였다. 그의 주장은 목회자가 전달하는 내용이 의도하는 바와는 다르게 그의 사고에 자리 잡고 있는 남성중심적 이데올로기가 은연중에 피해 여성에게 전달되지는 않는지 성찰하도록 돕는다. 강남순은 "모든 지식은 사회적으로 규정된 정황에서 존재하며, 그 지식의 창출자의 가치가 주입된 것이고, 따라서 객관적이고 중립적인 지식이란 불가능하다"[25]고 말하는데, 이는 남성중심적 가치관이 목회돌봄에 영향을 미칠 수 있다는 것이다. 이러한 점을 고려하면서 목회돌봄을 경험한 목회자를 대상으로 면담을 진행하고, 그가 기술하는 내용의 이론적 근거를 살펴보는 것이 이 연구의 범위이다.

본 연구에서는 목회자가 진행한 피해 여성과의 구체적인 피해 사실에 대한 대처

---

[23] Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation 하나님 아버지를 넘어서: 여성들의 해방 철학을 향하여*, trans. 황혜숙 (서울: 이화여자대학교출판부, 1996), 26.

[24] Ibid.

[25] 강남순, *현대여성신학* (서울: 대한기독교서회, 1994), 259.

및 상황에 대한 기술방식 등을 참고할 것이지만, 피해자 보호와 2차 피해 발생을 최소화 하기 위하여 클레어몬트 신학대학원 논문과정의 IRB규약(the Institutional Review Board for Claremont School of Theology)에 명시된 규정 범위 안에서만 허락을 얻어 사용하였다.[26]

C. 논지와 토론

내가 10년 넘게 많은 성도들을 심방하며 목회를 하면서 가졌던 의문은 '가정폭력 피해 여성에 대해 교회는 얼마나 알고 있으며 어떻게 조치하고 있는가?'였다. 연구에 의하면 한국 가정의 폭력 상황은 심각한 수준에 이르고 있다.[27] 하지만 교회 내에서 목회자들이 가정 폭력 피해 여성들을 자주 접하지 못하고 있고, 피해의 심각성을 제대로 인지하지 못함으로 인해 문제를 과소평가하는 경향이 있다.[28] 나는 목회자가 왜 이러한 경향을 가지고 있으며, 가정 폭력 피해자를 목회자가 어떻게 돌봐야는지 알고자 하는 마음이 있었다. 가정폭력 피해 여성에 대한 통계조사에서 종교인과 비종교인 사이에 격차는 크지 않다. 다시 말해 종교를 가지고 있다고 해서 피해가 상대적으로 감소하지는 않는다는 말이다. 즉 교회 안에도 가정폭력 피해자의 수는 평균적인 사회적 수치와 다르지 않다. 하지만 교회 안에서는 쉽게 발견할 수 없고 그 문제도 잘 다루어지지 않고

---

[26] *Policy for Research with PARTICIPANTS: Establishing the Institutional Review Board for Claremont School of Theology*. http://cst.libanswers.com/loader.php?fid=3972&type=1&key=e0c3307ecc7a27d05f3d5fb4d595b2ac (Accessed November 11, 2016).

[27] 김승환 and 조애자, *한국 가정폭력의 개념정립과 실태에 관한 연구*, (서울: 한국보건사회연구원, 1998), 106. https://www.kihasa.re.kr/web/publication/research/view.do?menuId=44&tid=71&bid=10&division=001&keyField=title&searchStat=2017&key=%EA%B0%80%EC%A0%95%ED%8F%AD%EB%A0%A5&ano=39 (Accessed January 10, 2017).

[28] 주다한, "교회에서 과소평가하는 중대한 문제 '가정폭력'," *크리스천투데이*, June 22, 2014. http://www.christiantoday.co.kr/news/273078 (Accessed May 11, 2017).

있다. 드러나지 않는 원인은 무엇이며, 피해에 대한 의식이 낮은 이유는 무엇인가? 교회 안의 가정은 가정폭력에 대해서 좀 더 안전하기 때문인가? 아니면 피해 사실을 은폐하거나 무관심해 하고 소홀히 다루기 때문인가? 이에 대해 연구하는 것은 교회의 가정폭력 피해 여성에 대한 현실을 직시하여 피해를 예방하는 방법이 될 수 있다고 본다.

이와 함께 교회 차원에서 가정폭력에 대한 제대로된 정책이 없는 현실을 주목하면서 나는 어떻게 이 상황을 개선해야 할 것인지를 고민하였다. 내가 목사로 사역한 몇몇 교회들 모두 가정폭력 피해 여성에 대한 지원 및 돌봄 정책과 제도는 마련되어 있지 않았다. 물론 최근 성도의 가정 문제를 다루는 프로그램들, 소위 가정사역이라고 불리우는, 일명 '부부학교', '부모 자녀학교', '결혼예비학교' 등등 건강한 가정을 위한 프로그램이 활성화되고 있는 것은 사실이다.[29] 그럼에도 불구하고 가정폭력 피해자를 위한 프로그램은 좀처럼 찾아보기 어렵다. 그래서 나는 오늘날 한국의 교회가 가정폭력의 문제에 대해서 얼마나 관심을 가지고 있으며 어떠한 대책을 강구하고 있는지, 그리고 교회가 혹시라도 가정폭력 피해 성도들에 대해 외면하는 것은 아닌가라는 질문에 답을 찾아보고자 하였다. 교회가 가정폭력 피해자에 대해 관심을 갖지 못하는 이유는 무엇인가? 이런 현상에는 철학적이고 신학적인 원인이 있지 않을까? 이러한 문제의식을 가지고 본 논문에서는 교회의 정책을 입안하여 실천하며 가정폭력 피해자를 돌본 경험이 있는 목회자와의 면담을 분석해 살펴 보았다. 특별히 여성에 대한 가정폭력은 가부장제적 사회의 인식론적 구조를 분석하는 과정이 필요하기 때문에, 이를 주요 과제로 삼는 여성신학 이론을 통해 연구를 진행하였다.

[29] 김성환, "정정숙 교수의 가정사역 연구," *신학지남* 75, no.4 (Dec. 2008): 73-95.

가정폭력의 문제에 대해 교회 대응이 미비한 이유는 무엇인가? 첫째로 논하고자 하는 것은 목회자 생각, 인식에서 감지되는 가부장제적 요소들에 대한 논의이다. 여성신학자 피오렌자(Elisabeth Shüssler Fioenza)는 성서의 가부장제에 대항하는 투쟁으로써의 여성교회(ekklesia gynaikon)를 이야기 하면서 목회의 정치적 문제점에 대해 지적하였는데, "가부장제 요소가 드러나는 행위는 인간의 문제를 해결하고 갈등을 해소하기 보다는 역으로 기능한다"라고 지적한다.[30] 이처럼 목회돌봄이 가부장제적 요소를 포함하고 있다면 피해 여성에게 역기능을 할 수 있다. 남성중심의 성서 해석을 비롯하여 남성 담임목회자를 중심으로 한 위계질서 유지, 직분자들의 성별에 따른 교회 내 업무 구분, 여성 목회자 인원 비율의 불균형 등은 교회가 가부장제적 성향을 갖게 되는 원인이 될 수 있다. 강남순은 여성들의 교회 활동과 정책결정 참여도에 대한 연구를 통해서 "현재 교회 여성들이 주로 '하고 있는 일'과 '하고 싶은 일'의 격차, '정책 결정에서 여성들의 소외'는 교회의 구조적이고 이데올로기적 요소 때문이다"라고 주장한다.[31] 이런 현실은 목회돌봄에도 반영되어 목회돌봄이 가부장제적 영향 때문일 가능성을 제기할 수 있다.

둘째, 이러한 목회돌봄의 가부장제 특징들은 결과적으로 여성들에게 그녀들의 "목소리를 잃도록하고 있다"는 논의이다.[32] 침묵하도록 하는 분위기는 피해 여부를 발견하지 못하도록 방해한다. 뉴거(Cozard Neuger)는 "목소리 없음이란, 자신들의 주요

[30] Elisabeth Shüssler Fioenza, *Bread Not Stone 돌이 아니라 빵을*, trans. 김윤옥 (서울: 대한기독교서회, 1994), 14-15.

[31] 강남순, *페미니즘과 기독교* (서울: 대한기독교서회, 1998), 161-69.

[32] Christie Cozard Neuger, *Counseling Women: A Narrative, Pastoral Approach 여성들을 위한 목회상담: 이야기 심리학적 접근*, trans. 정석환 (서울: 한들출판사, 2002), 111-19.

관심사를 쓰거나 말하지 못하는 것을 말한다. 혹은 쓸 수는 있지만, 내재되어 있는 목소리와 아무런 관련도 없는, 실체 없는 사람이라는 것"을 의미한다고 주장한다.[33] 가부장제는 여성을 억압하고 종속을 심화시키는 가운데에 여성들의 능력을 가사나 육아에 한정시킴으로써 남성의 권력의 통제 아래 복속시키고 자신의 목소리를 줄이고 침묵하도록 강요한다.[34] 이러한 가부장제적 요소들이 목회돌봄의 역기능으로 작용한다는 사실을 주목해야 한다.[35] 목회돌봄의 역기능들은 여성들이 자신의 처지를 자발적으로 드러내기를 주저하게 만든다. 스피박(Gayatri Chakravorty Spivak)은 제도와 관습, 이데올로기로 억압된 여성을 서발턴(Subaltern)이라는 단어를 통해 설명한다.[36] 그녀의 분석은 여성들의 자기 표현과 해석 그리고 피해에 반응하지 못하는 침묵의 원인을 밝힌다. 스피박의 주장은 가정폭력 피해를 입은 여성이 왜 교회 안에서 침묵하는가에 대한 이유를 이론적으로 잘 설명해 주고 있다. 스피박은 그녀의 유명한 질문이자 논문인 "서발턴은 말할 수 있는가?"라는 글에서 여성의 피해 사실에 대한 침묵과 은폐의 원인이

---

[33] Ibid., 120.

[34] 자신의 피해 사실을 알리는 이른바 '미투(me too)' 운동은 성폭력 피해 여성들이 자기의 목소리를 내는 것이다. 그러나 최근 한국 대형교회에서 일어난 피해 여성의 사례에서 알수 있듯이 피해자는 오히려 교인들로부터 비난을 받으며 사실을 밝히지 못하도록 강요받았다.

신진, "하나님 욕보인다며 '2차 피해'… 교회 신도들 실명 '미투'," *JTBC뉴스*, March 7, 2018. http://news.jtbc.joins.com/article/article.aspx?news_id=NB11599366 (Accessed March 11, 2018).

[35] 강남순, *페미니즘과 기독교*, 15.

[36] 서발턴(subaltern)이라는 말은 안토니오 그람시(Antonio Gramsci)가 옥중에서 쓴 서신에서 인용된 것으로 알려져 있다. 사회적으로 착취 계급에 속하는 프롤레타리아(Proletariat) 혹은 농민이라고 표현하는 것에 대신해서 사용된 단어이다. 그런데 이를 인도 사회주의 연구자인 라나지트 구하(Ranajit Guha)에 의해서 일반적 억압 계층들을 지칭하는 말로 발전했다고 볼 수 있다. 최성희는 "남아시아 사회에서의 종속–그것이 계급, 카스트, 연령, 젠더, 지위 등–의 일반적인 속성을 가리키는 한 이름으로 사용되어 왔다"라고 한다. 또한 "스피박은 이 개념의 사용에서 이러한 정의에 갇히지 않고 한걸음 더 나아가 서발턴을 하나의 정체성으로 규정하지 않고 재현 체계의 바깥에서 위치하는 사람들"이라고 본다.

최성희, "끊임없이 귀 기울이길 요청하는 서발턴," *코기토* 75 (February 2014): 245.

가부장제적 폭력으로부터 기인하고 있음을 말하고 있다.[37] 즉 스피박의 서발턴은 단순히 말을 하지 않고 산다는 것을 의미하지 않는다.[38] 태혜숙은 스피박의 말을 인용하면서 침묵의 의미를 다음과 같이 해석한다:

> 무릇 말하기란 듣는 이를 전제하는 상호소통이며 그런 의미에서 아무리 종속적인 위치에 있고 상징자본을 별로 갖지 않는 서발턴이라 하더라도 말을 하고 산다는 것은 누가 봐도 분명한 사실이다. 말하기란 듣는 사람을 전제하는 것이므로 서발턴이 어떤 말을 하느냐도 중요하지만 그 말을 누가 듣고서 어떻게 담론화 해 내느냐 하는 것이 더 중요하다.[39]

피해 여성들이 자신의 상황을 드러내지 못하는 것은, 개인적인 수치심과 심적인 고통 때문만이 아니라, 그들의 이야기를 관심있게 들으려 하지 않기 때문이라는 것이다. 2016년 가정폭력 실태조사에서 피해 여성은 자신의 문제는 "부부간에 알아서 해야 할 것 같아서", "집안 일이 외부에 알려지는 것이 창피해서 이야기하지 않았다"라고 응답했다.[40] 이렇게 피해의 사실을 스스로 감추는 것은 결코 문제 해결에 도움이 되지 않는다.[41] 그런데 가정폭력 피해자가 침묵하는 더 큰 이유는 그들의 이야기가 주변으로부터 외면받고 있기 때문이다.[42] 피해자의 목소리에 주변의 반응이 냉담하다는 것이다. 오늘날 한국교회 안에서 가정폭력 피해 여성에 대한 대책이 미비한 것은 그들의 이야기를 듣지

---

[37] 태혜숙, *한국의 탈식민 페미니즘과 지식생산* (서울: 문화과학사, 2004), 85.

[38] Ibid., 92.

[39] Ibid.

[40] 여성가족부, *2016년도 가족폭력 실태조사*, November 12, 2016: 100. http://www.mogef.go.kr/kor/skin/doc.html?fn=d016dfd06516448aabc17574a9ce31c7.pdf&rs=/rsfiles/201612/ (Accessed Feburary 28, 2017).

[41] 김애령은 "고통스러운 경험의 역사는 말하기를 통해서 의미화된다"는 사실을 주목하면서 피해 여성의 말하기를 강조한다. 김애령, "다른 목소리 듣기-말하는 주체와 들리지 않는 이방성," *한국여성철학* 17 (May 2012): 42.

[42] Ibid., 43-44. 이진경은 서발턴을 "벙어리로 만들고 있다"라고 비판하면서 "말해도 들리지 않고, 말해도 들리지 않게 만드는 것"을 주목한다.

않고, 오히려 고통에 대해 침묵하도록 강요한다는 의미로 해석할 수 있다.

셋째, 우리 교회는 '가정폭력 피해자에 대해서 얼마나 관심이 있는가?', '가정폭력 피해 여성 성도들에 대하여 얼마나 알고 있는가?'라는 질문에 대해 목회자들은 과연 어떻게 대답하는지 주목할 필요가 있었다. 한 교회에서 오랜 기간 사역한 목회자가 가정폭력 피해 여성 성도를 만난 기억이 없거나 혹은 드문 경우, 또는 피해 여성에 대해 목회 돌봄을 수행한 경험이 없다는 대답은 가정폭력에 대한 교회와 목회자의 대책과 대응이 미비한 것과 관련이 있다. 가정폭력 피해 사실에 대해 미온적으로 대처하고 있는 교회의 현 실태를 점검해야 할 필요가 있으며 목회자와의 면담 등을 통해 원인분석을할 수 있는 부분이다. 교회의 미온적인 대처가 현실적으로 목회자들의 미진한 피해자 돌봄 부분에서 드러날 수 있으며, 이는 피해에 대한 소홀함 내지는 침묵으로 이어질 수 있다. 교회의 무관심이나 침묵은 결국 피해 여성들로 하여금 제도적으로 침묵하도록, 목소리를 잃도록 만드는 원인이 되어 왔다고 추론할 수 있는 것이다. 여성들이 억압 속에서 받는 피해를 오히려 '자연스러운' 것이라고 이야기하거나, '필요'에 의한 것이라고 주장하면서 침묵하도록 하는 환경이 교회 안에 있기 때문이라고 나는 생각하고 그 논의를 진행하고자 한다.[43]

그래서 이 연구에서는 정부의 가정폭력 실태조사에서 드러난 문제점들이 목회돌봄에서는 얼마나 고려되고 있는지 살펴보았다.[44] 이 연구는 가정폭력 피해 여성에

[43] Emmanuel Reynaud, *Holy Virility–The Social Construction of Masculinity 강요된 침묵–억압과 폭력의 남성 지배문화*, trans. 김화정 (서울: 책갈피, 2001), 9.

[44] 여성가족부, *2013년 가족폭력 실태조사* (December 2013), 21. http://www.mogef.go.kr/kor/skin/doc.html?fn=83_224.pdf&rs=/rsfiles/201702/ (Accessed

대한 목회돌봄이 피해자에 대한 위로뿐 아니라, 피해자로 하여금 문제를 직시하고 극복할 수 있는 실천신학적 대안 마련의 기능을 올바로 수행하는지 점검하였다. 목회돌봄이 피해자에 대한 2차 피해를 야기하는 "지배하거나 군림할 수 있는" 내용은 없었는지 살피는 작업을 진행하였다.[45] 목회돌봄의 주체인 목회자의 생각과 방식을 분석하고 점검함으로써 피해 여성들에게 적절히 대응하고, 문제점 개선에 도움을 주기 위해 연구하였다.

D. 사용할 용어들의 정의

1. 가정폭력/아내폭력(violence against wives)

가정폭력 방지에 관한 법률에 따르면 "가정폭력은 가족구성원 중 한 사람이 다른 가족에게 의도적으로 물리적인 힘을 사용하거나 정신적인 학대를 통하여 고통을 주는 행위"로 정의한다.[46] 그러나 가정에서의 폭력은 물리적인 힘에 의한 몸의 손상 혹은 재산상의 피해 및 정신적 학대의 원인이 되는 근본적인 의식의 문제라는 것을 주목해야 한다. 즉 여성에 대해 행사하는 남성의 권력 문제와 가부장제적 환경의 요인을 함께 고려해야 하는 것이다. 이는 여성에 대해 권력적으로 지배하려는 의도에서의 모든 부분에 차별적 요소가 포함되어 있다는 개념이다. 특별히 가부장제의 인식과 생활 습관, 전통 아래에서 자행되는 여성 차별적이고 억압적인 일상적인 언어, 행위를 포함한다고 할 수

January 25, 2017).

[45] John Patton, *Pastoral Care in Context: An Introduction to Pastoral Care 목회적 돌봄과 상황*, trans. 장성식 (서울: 은성, 2000), 32.

[46] 국가법령정보센터, *가정폭력범죄의 처벌 등에 관한 특례법* (약칭: 가정폭력처벌법), 시행 2016.1.25. 법률 제13426호, (July 24, 2015). http://www.law.go.kr/lsInfoP.do?lsiSeq=173214#0000, (Accessed January 18, 2017).

있다. 가부장제 제도 아래에서 여성차별적이고 남성중심적인 담론이 형성되어 있다는 것이고 이것을 통해 가정폭력은 재생산되고 확대된다.[47] 그래서 가정폭력은 자신들과 친근한 사람들에게 휘두르는 "신체적 · 성적 · 심리적 폭력을 포함하여 경제적 강압이 포함되는 공격적 · 강압적 형태의 행위"[48]이면서 근본적으로는 가부장적인 담론과 제도의 여성억압적 사고와 결부하여 생각할 수 있다.

반면 '가정폭력'이라는 표현이 가지고 있는 한계를 지적할 수 있다. 이 표현에는 남성과 여성이 동일하게 폭력을 행사하는 의미가 포함되어 있다는 주장이 있고, 비록 일방적인 비율로 남성의 폭력이 많지만 '부부 쌍방간 폭력'의 개념이 강하다.[49] 그래서 남편의 아내 대상 폭력 혹은 학대를 나타내는 표현을 '아내폭력'으로 대신해 사용할 것을 고려해야 한다.[50] 이는 남성에 의해 이루어지는 가정폭력임을 분명히 하고 폭력의

[47] 박종성, *탈식민주의에 대한 성찰: 푸코, 파농, 사이드, 바바, 스피박* (파주: 살림, 2006), 38. 이 글에서 담론이란 "지배 그룹이 피지배그룹에 특정 지식, 규율, 가치를 강요함으로써 진리의 장을 구성하는 체계"라는 이다. 즉, 담론은 현재의 사회 구성원들이 자신이 사는 사회는 "어떤 모습인지를 드러내는 진술체계(a system of statements)"라고 정의한다.

[48] Warshaw and Ganley, *Male Violence* (London: Routledge, 1994), 2, quoted in Jame Newton Poling, *Understanding Male Violence: Pastoral Care Issues* (St. Louis, Mo.: Chalice Press, 2003), 23.

[49] 김성언, "폭력피해와 성차: 폭행·상해, 협박과 괴롭힘을 중심으로," *형사정책연구* 21, no.3 (September 2010): 116. "폭력 사건에서의 가해자-피해자의 성별 조합을 보면, 가해자가 남성인 경우에는 피해자가 남성인 비율(50.0%)과 피해자가 여성인 비율(50.0%)이 동일하다. 하지만 가해자가 여성일 때 피해자가 남성(14.3%)인 경우는 드물고, 피해자가 여성(85.7%)인 경우가 대부분이다. 즉 여성폭력은 동성 간에 이루어지는 경향이 강한 데 반해, 남성폭력은 그렇지 않다는 것이다. 더욱이 '남성 가해자-여성 피해자'(50.0%) 비율은 '여성 가해자-남성 피해자'(14.3%) 비율보다 훨씬 크다. 이것은 남녀 간의 폭력문제에 있어서는 남성은 가해자이고 여성은 피해자라는 '성별화' 현상이 나타나고 있음을 보여주는 결과이다."

[50] 여성가족부, *2013년 가족폭력 실태조사* (December 2013), 21. http://www.mogef.go.kr/kor/skin/doc.html?fn=83_224.pdf&rs=/rsfiles/201702/ (Accessed January 25, 2017).

피해자는 여성임을 나타내기 위한 방법이라고 할 수 있기 때문이다.[51] 새로운 법률적 용어의 사용을 제안하고, 사회 일반의 인식에 전환적 사고를 가져오기 위하여 이 논문에서는 남편에 의해 아내들에게 행해지는 가정 내 폭력으로 '가정폭력' 대신 '아내폭력'으로 표기 하겠다.

2. 가부장제(patriarchy)

가부장제는 여성과 아이들에 대한 남성지배의 제도화된 구조를 의미한다. 가정과 사회 등의 모든 사회적 조직의 기본적 원리가 아버지들의 지배로 이루어지는 것을 의미한다. 가부장제는 가족의 남성 수장이 가정 내 의존한 사람들을 지배하는 것을 합법화하고 강화하는 법적, 사회적, 경제적, 정치적 관계의 제도를 말한다.[52] 가정과 교회 내에서의 남성 중심적인 모든 구조가 지속되고 있는 원인과 결과는 가정 안에서 교육을 통하여 재생산되고 있으며, 교회에서는 가부장제 억압에 대한 간과 및 신학적 통찰이 결여되어 있기 때문으로 볼 수 있다. 성서적 관점에서 자주 간과되는 신앙 안에서의 가부장제를 하나님에 대한 고백 가운데에서 발견할 수 있으며, 그것은 그대로 무의식 중에 혹은 학습된 대로 피해 여성들에게 권위로 내세워 지고 있다. 여성을 억압하고 차별하며 평등의 사고를 가로막는 가부장제는 신학적, 성서적, 신앙적 성찰이 요청되며 반드시 극복되어야 할 대상이다.

---

[51] 김은경 et al., *가정폭력: 여성인권의 관점에서,* 63-67. 아내의 남편에 대한 폭력도 연구되고 있는데 2007년 조사에 따르면 남성의 아내 폭력과 유사한 경향이 나타나고 있는 것으로 보고 하고 있다. 2015년 10월 남편과 이혼을 하지 않기 위하여 아내가 남편을 강제 구금하고 강간한 사건의 재판은 피해자가 남성을 판단하는 재판이었다. 그러나 결국 강간 무죄를 선고 받음으로 아내에 의한 남편의 성폭력은 인정되지 않았다.

[52] Letty M. Russell and J. Shannon Clarkson, *Dictionary of Feminist Theologies 여성신학사전,* trans. 황애경 (서울: 이화여자대학교출판부, 2003), 37.

3. 목회돌봄(pastoral care)

'목회돌봄과 상담 사전'에 의하면 목회돌봄의 정의는 "사람들 간 관계를 지지하고 양육하는 데 관심을 갖는 모든 목회적 활동들을 광범위하게 포괄적으로 일컫는 말" 이다.[53] 이와 상대적으로 목회상담은 "목회돌봄에 비해서 체계적이고 특별하게 훈련 받은 전문적 지식을 통한 돌봄 사역을 의미"한다고 사전은 정의한다.[54] 이런 정의를 통하여 알 수 있는 것은 목회돌봄은 좀 더 포괄적이고 비전문적인 영역이 있다고 볼 수 있다. 그래서 성도에 대한 신앙적 지도나 가정을 방문하는 심방 등의 행위를 목회돌봄의 정의 안에 포함 시킬 수 있다. 만약 존 패튼(John Patton)의 좀 더 포괄적인 정의를 활용한다면 목회돌봄은 "신앙 안에서 하나님을 향한 인간 관계성의 반응"[55]이라 할 수 있을 것이다. 패튼은 목회돌봄이 특별히 "타인을 돌아보고 경청하며, 돌봄 대상자에 대해 기억하는 일"이라고 말한다.[56] 그런데 존 패튼에게 이러한 행위는 단지 개인적인 차원에만 한정하는 것이 아니다. 그는 "목회자와 전체 교회 공동체의 관심과 협력이 전제되어야 하며, 그러할 때에 온전한 목회적 돌봄을 기대 할 수 있다"라고 주장한다.[57]

4. 여성신학(feminist theology)

페미니스트 신학은 역사적으로 미국의 여성 인권 신장을 위한 운동 가운데에서 출현하였으며, 성차별과 성서와의 관계에 대한 문제제기에서 신학적으로 발전하게 되었다.

---

[53] Glenn H. Asquith JR., *The Concise Dictonary of Pastoral Care and Counseling 목회돌봄과 상담 사전*, trans. 장보철 (서울: 한울, 2013), 60-61.

[54] Ibid.

[55] John Patton, *Pastoral Care in Context: An Introduction to Pastoral Care 목회적 돌봄과 상황*, trans. 장성식 (서울: 은성, 2000), 33-60.

[56] Ibid.

[57] Ibid.

페미니스트 신학이라는 용어의 정의는 그것이 궁극적으로 추구하는 것이 무엇인가를 고찰하는 가운데에 이해될 수 있는데 이는 "인간이 자기 자신을 자유로운 존재로 체험하는 진정성(authenticity)의 회복이다"라고 하는데서 알 수 있다.[58] 여기에서 '여성'이 아니라 '인간'이라는 표현을 사용하는 것은 주요 주제가 여성의 억압된 현실을 다루고 있음에도 불구하고, 극복하는 책임이 인간 모두에게 있음을 전제하고 있기 때문이다. 페미니스트 신학은 페미니즘의 담론에 대한 신학적 연구 및 성찰을 통해 이루어지고 있으며, 강남순은 "가부장제라는 억압기제에 대한 철저한 비판과 저항에 이 신학의 존재 의미를 가지고 있다"라고 본다.[59] 그래서 강남순은 "페미니스트 신학을 '여성의 신학'(Woman's Theology; Theology of Woman), 혹은 '여성적 신학'(Feminine Theology)라고 정의를 하지 않는다. 그 이유는 페미니스트 신학을 "남성성-여성성의 상투적인 특성을 반영한 신학으로 오해를 일으킬 수 있으며, 나아가 여성에게만 한정된 신학"으로 착각할 수 있는 위험성이 있기 때문이다.[60] 오늘날 페미니스트 신학은 여성들의 다양한 삶의 현실 속에서 발생하는 가부장제적 차별과 억압의 상황에 해방적이고 평등적인 신앙의 가치를 통해 극복하고 실천적 대안을 마련하고자 하는 방향으로 연구되고 있다. 차별과 억압은 여성, 지역, 인종, 계층 등 다양한 범주 속에서 발생하고 있기 때문에, "여성신학은 단수가 아닌 복수 형태의 여성신학들(feminist theologies)이 존재한다"라고 신옥수는 주장한다.[61] 여성신학은 여성만이 아닌 피조 세계 전체의 억압과 차별에 대한 저항이고

[58] 강남순, *페미니스트 신학: 여성 · 영성 · 생명* (서울: 한국신학연구소, 2002), 147.
[59] Ibid.
[60] 강남순, *현대여성신학*, 101.
[61] 신옥수, "여성신학이란 무엇인가?" *한국기독공보* March 2, 2010.

해방의 선언이며, 인간에 있어서 양성의 평등과 나아가 참 인간의 모습을 신학적으로 구현하기 위한 목적을 가지고 있다.

5. 심층 면담 질적연구 방법(interview, qualitative research)

김영천에 의하면 심층 면담은 "연구대상자의 삶과 경험과 상황을 그들의 언어와 관점으로 이해하기 위해 면담자가 자주 얼굴을 맞대고 대화"하면서 만남을 지속하는 것이다.[62] 특별히 자신의 피해 사실을 숨기고 부끄러워하여 타인과의 접촉을 거부하는 아내폭력 피해 여성을 내가 직접적으로 만나 연구에 필요한 자료를 수집할 수 있는 가능성은 거의 없다. 단지 아내폭력 피해 여성들에게 목회돌봄 사역을 수행한 경험이 있는 연구대상자와 면담할 수 있을 뿐인데, 이러한 경우 심층연구는 관찰하려는 상황에 대해 폭넓은 정보를 제공받을 수 있는 수단이 된다.[63] 그래서 이러한 과정으로 연구자는 참여자의 반응을 탐색하면서 정보를 축적해 나가게 되는데 이는 심층 면담 질적연구의 중요한 특징이라 할 수 있다.[64]

E. 청중

일차적인 청중으로는 아내폭력 피해 여성에게 목회돌봄을 시도해야 하는 목회자이다. 피해 여성에게 심방이나 면담을 통하여 도움을 주고자 하는 목회자들을 대상으로 한다. 그리고 더불어 피해 여성에 대한 교회 정책을 입안할 수 있는 장로, 권사 등 직분자가 청중이 될 수 있다. 그리고 부차적으로는 교회 내의 여성억압적 혹은

---

http://www.pckworld.com/news/articleView.html?idxno=46181 (Accessed July 12, 2017).

[62] 김영천, *질적 연구 방법론 I: Bricoleur*, 2nd ed. (파주: 아카데미프레스, 2014), 323.

[63] Ibid., 324.

[64] Ibid.

가부장제적 권력 구조를 연구하여 밝히고자 하는 이들을 대상으로 할 수 있다. 더 나아가 실천신학적으로 아내폭력 피해 여성들의 내용을 새롭게 극복하고 회복할 수 있는 예배의 형식 연구 혹은 심방 방법의 모색 및 교회의 대책을 마련하고자 하는 한국교회 전체가 청중이 될 수 있다.

F. 연구의 범위와 제한성

이 논문 프로젝트는 아내폭력 피해 여성과 목회자간의 해방적이고 자유로운 면담이 진행되고 있지 않다는 점을 주시하며, 적극적인 자세로 문제 해결을 위해 목회적 돌봄에 응할 수 있도록 돕는 것을 연구 목적으로 하였다. 연구를 위하여 아내폭력 피해 여성들이 기술하는 내용과 그 내용을 통하여 얻게 되는 심리적-지적 반응들을 조사하고 그것이 이후 폭력 피해를 극복하는 데에 어떠한 신앙적, 정서적 영향을 주었는지를 살펴보았다. 특히 현실에 있어서 목회자와 피해 여성간의 면담이 원활하게 진행되지 않는 이유를 목회자와의 면담을 통해서 구체적으로 연구해 보았다. 목회 돌봄을 진행하면서 자신도 모르게 사용하는 억압적이고 가부장적인 내용이 있는지의 여부를 살펴보았다. 목회자들에게 자연스럽게 교육된 가부장제적 인식으로 인하여 목회돌봄 과정에서 문제가 발생하는지를 관찰하였다.

그러나 연구의 대상이 아내폭력 피해자 자신이 아니라 피해자와 면담을 진행한 목회자이며, 그의 기억을 통한 구두 진술만을 근거로 하였다는 점은 본 논문 프로젝트의 한계라고 할 수 있다. 연구 대상 목회자들이 목회돌봄을 진행하면서 피해자 면담 기록이나 구체적인 자료를 남기지 않기 때문에 전적으로 피면담자의 자기 진술만을 자료로 삼은 것은 객관적 신뢰성을 약화시킬 수 있는 한계임을 밝혀 둔다. 한국교회에서

일반 목회자가 아내폭력 피해 여성과 면담하거나 목회돌봄을 진행할 때에 구체적으로 면담내용을 기록한다든지, 전문적 방법으로 내용 정리하여 보관한다든지 하는 일이 보편화 되지 않았기 때문이라 할 수 있다. 그래서 체계적으로 문제를 기술하고 해결하기 위한 데이터를 수집하는데 어려움이 있으며 본 논문도 이러한 자료수집의 한계를 가지고 있다는 것을 밝힌다. 또한, 어렵게 만난 연구 대상자 목회자 가운데에는 면담환경이 다소 집중할 수 없는 분위기에 있었던 한계가 있다. 그럼에도 불구하고, 목회자의 피해 여성과의 면담 및 돌봄 경험에 대한 진술은 한국교회의 아내폭력 피해 여성에 대한 돌봄의 진솔한 경험을 있는 그대로 드러내주고 있으며, 교회가 가지고 있는 피해 여성 돌봄에 대한 문제점을 밝히고 원인을 찾는데 매우 중요한 자료가 되었다.

G. 이 논문의 독창성과 공헌

아내폭력 피해 여성과 목회자의 면담을 통하여 도움을 주고 신앙적으로 지도하는 것은 현실적인 교회의 과제이다. 그러나 한국 사회에 있어서 가정의 문제를 가지고 교회의 목회자, 특히 남성 목회자와 면담하는 것은 어려운 것이라고 할 수 있다. 그럼에도 불구하고 피해 여성은 목회돌봄을 통해 회복되기를 기대한다. 그러나 목회돌봄에서 피해 여성의 문제해결을 위해 진지하게 고려하지 않고 적절한 대책을 강구하지 않음으로 2차 피해가 빈번히 발생한다. 그래서 피해 여성이 목회돌봄을 기피하는 안타까운 지경에 이르게 된 것은 현재 교회가 직면한 목회돌봄의 상황이고 한계이다.[65] 이는 피해 여성을 돌보지 못하는데 그치는 것이 아니라 교회가 아내폭력 문제에 대해 어떠한 영향력도 발휘하지 못하고, 성도 가정을 건강하게 견인해 내지

---

[65] 홍인종, "가정(아내)폭력과 목회자의 역할," *장신논단* 15 (Dec. 1999): 500.

못하는 결과로 이어진다. 이는 교회 성도들에 대해 바르게 목회하고 있다고 볼 수 없으며, 결과적으로는 사회적 이미지 실추로 이어지고 교회 성장에도 부정적인 영향을 미치게 된다.

그러므로 나는 이 논문 프로젝트에서 교회가 피해 여성에 관심을 갖고 적절하게 도울 수 있도록 신학적인 측면과 법 제도적 측면을 분석하여 대안을 제시하고자 한다. 이를 토대로 "목회돌봄의 실천적 과제"가 무엇인지에 대해서도 본 논문 프로젝트에서 제시하고자 한다. 특별히 아내폭력 피해 여성에게 목회돌봄을 진행했거나 유사한 경험이 있는 목회자를 심층 면담하면서 그 문제점이 어디에서 발생하고 있으며, 정책 마련에 소극적인 이유가 무엇인지를 밝히고자 한다. 그리고 이를 극복해 나가기 위한 신학적 방법은 어떠한 것인지 제안하면서 실천적 이론을 구상할 것이다. 문제의 주요 원인으로 지목하는 것은 남성중심의 가부장제적 사고가 목회자에게 깊이 뿌리박혀 영향을 주고 있고, 그것으로부터 여성차별이 나타난다는 점이다. 가부장제적 사고의 영향으로 인해 아내폭력의 피해를 간과하거나 축소 및 무관심해 하는 정황은 없는지 분석하면서 목회자 자신의 돌봄을 돌아보고 성찰하여 개선하는 기회를 삼고자 한다. 현재 교회에 부재한 피해 여성을 위한 정책 마련을 진지하게 모색해 나가도록 하는데에도 본 논문이 공헌할 것으로 생각한다. 아내폭력 피해 여성에 대한 교회의 관심을 환기시키며, 목회돌봄에서 발생하는 2차 피해를 감소시키고 바람직하고 적절하게 피해 여성 성도에게 건강한 도움을 줄 수 있기를 기대한다.

더 나아가 인식론적 측면에서 코스모폴리터니즘 담론이 제기한 피해 여성의 억압적 상황의 이론적 근거를 조명해 봄으로써 단순히 사적인 영역에서 발생하는

개인적인 일이 아니고, 전지구적인 생명파괴의 연장선으로 바라볼 수 있는 인식의 전환을 가져오는 계기를 본 논문 프로젝트를 통해 제공하고 싶다. 신학적 고찰을 통해서 피해 여성을 돌보는 것이 생명을 창조하고 보존하는 하나님의 창조질서를 선포하는 것이며, 이러한 인식의 전환이 교회의 새로운 신학적, 성서적, 신앙적 패러다임의 전환을 촉진할 것으로 기대한다. 이 논문 프로젝트를 통하여 교회가 피해 여성의 문제에 집중하고 책임적으로 대응함으로써 보다 적극적으로 건강한 가정을 선도하며, 아내폭력 예방과 재발 방지에 관심을 기울이며, 그리고 여성의 평등한 지위와 권위를 부여 받을 수 있도록 노력해 줄 것을 기대한다.

가정과 교회에서 철저히 침묵하길 강요받아 온 피해 여성들의 회복이야말로 침체하고 있는 한국교회 회복의 시작이 될 수 있다고 생각하고 이 논문 프로젝트는 그러한 과정으로 이행하는 지침으로써 공헌을 할 수 있기를 기대한다. 한국교회 내에서 아내폭력에 대한 새로운 시각으로의 전환은 교회 세계관의 변화를 이끌고, 이를 바탕으로 교회의 근본적인 변화의 시작점이 될 것으로 생각한다. 그런 의미에서 이 연구는 한국교회가 외면하고 볼 수 없었던 내 자신의 모습을 성찰하게 되는 계기가 될 것이다.

Chapter II

연구와 관련된 방법론과 연구 방법들(Methodology and Methods)

A. 연구 참여자 선정 및 주요 특성

본 연구에 참여하는 연구 대상자는 교회의 아내폭력 피해 여성에 대한 연구 과제와 목적을 이해하며 참여에 동의한 현직 목회자들이다. 나는 이들이 경험한 내용에 대해 질적연구를 통하여 특수한 주제로 삼아 심층적으로 분석하였다. 김영천은 "질적 연구는 양적 연구와는 다르게 표본의 대표성이나 일반화를 보여주는 것이 아니라, 선정된 사람들이 자신의 사회 세계와 행위에 대하여 어떤 의미를 부여하고 상황을 정의하고, 그에 따라 행위를 하는지 그들의 관점에서 이해하려는 것"이라고 설명한다.[66] 이러한 의미는 많은 양의 자료를 수집하는 양적 연구와는 다르게 소수 참여자라 할지라도 특별한 상황을 경험하고 표현할 수 있다고 한다면 연구를 진행할 수 있음을 시사한다.

아내폭력 피해 여성에 대한 목회돌봄의 경험은 흔하게 경험되는 것은 아니기 때문에 특수하다고 볼 수 있다. 그래서 경험자를 쉽게 만나지 못하는 현상 자체도 하나의 연구 대상이 될 수 있다. 연구 참여과정에서의 경험에서도 알 수 있었는데 일부는 피해 여성의 비밀보장 문제를 이유로 연구에 참여하길 원하지 않았으며, 일부는 아내폭력 피해자의 범위를 협소하게 인식하여 아내폭력 피해 여성에 대한 목회 돌봄 경험이 없다고 생각하고 있었다. 이렇게 한정된 대상자들을 통해서 전체 교회의 아내폭력에 대한 정책 부재를 설명하기는 어려운 일이다. 그러나 연구에 선정된 목회자에 대한 질적연구를

---

[66] 김영천, *질적연구방법론 I,* 116.

통하여 목회자는 아내폭력 피해 여성을 어떻게 이해하고 있으며, 돌봄을 진행하는 과정에서 영향을 준 인식의 세계는 과연 무엇이었는지 관찰할 수 있었다. 그것은 결과적으로 교회가 아내폭력 피해에 대한 대책 마련에 소극적으로 대응해 왔음을 밝히는 중요한 단서가 되었다.

본 연구는 아내폭력 피해 여성을 대상으로 목회돌봄을 진행한 목회자를 선정하되 그 인원은 연구 기간내에 지속해서 대화할 수 있는 6명으로 한정하였고, 이들 연구대상자들에 대해서 심층적인 면담을 진행하면서 가급적 "세세한 진술(thick description)"을 확보하기 위해 노력하였다.[67] 연구참여자들에 대해 기관윤리심사위원회(Institutional Review Board, IRB) 보고하며 참여자 보호를 위해 정해진 규칙을 준수하는 가운데에 진행하였다. 연령은 30세에서 50세까지로, 30대 1명, 40대 4명, 50대 1명이었다. 학력은 모두가 신학대학교 교역학석사(M.Div.) 과정을 이수하였고, 직분은 목사 5명, 전도사 1명이었다. 이들은 심방을 담당하면서 성도들의 가정을 주기적으로 방문하며, 성도들 가정의 특별한 상황에 대하여 목회돌봄을 해 온 사람들이다. 연구참여자들의 인적 사항은 아래와 같다.

〈표1〉 연구 참여자 개요

구분	연령/성	직분	학력	목회돌봄 경험
참여자1	30대 남	전도사	대졸	아내폭력 가해 경험이 있으며, 해결하는 과정에서 얻은 교훈을 통하여 목회돌봄에 적용.
참여자2	40대 여	목사	대졸	귀신으로 시달림을 받는다고 주장하는 정신적 어려움을 호소하는 이혼 피해 여성의 목회돌봄을 경험.

[67] 김영천, *질적연구방법론 Ⅰ*, 44-45.

참여자3	40대 남	목사	대학원	남편이 종교활동을 강하게 반대함으로 어려움을 호소하는 피해 여성에 대한 목회돌봄 경험.
참여자4	40대 남	목사	대졸	재혼하여 생활하면서 겪는 어려움을 호소하는 피해자 목회돌봄.
참여자5	40대 남	목사	대학원	해외 선교지 사역 중 피해 여성의 이혼문제에 대한 목회돌봄.
참여자6	50대 남	목사	대졸	다문화 가정(한국인 남편, 외국 국적 아내) 피해 여성 대상의 목회돌봄.

B. 연구 자료 수집

연구 참여자 선정 및 자료수집은 2016년 9월부터 동년 12월까지 3개월간 진행되었다. 질적연구 방법 중에 하나인 심층면담을 통해 연구 참여자 자신의 경험과 언어로 이야기 하도록 요청하여 자료를 수집하였다.[68] 심층면담은 "연구자가 직접적으로 관찰할 수 없는 상황에서 현상을 이해할 수 있는 중요한 도구이며, 또한 관찰하려는 상황에 대한 폭넓은 견해를 얻으려고 할 때에도 이를 가능하게 하는 수단"이 된다.[69] 반-구조화된(semi-structured) 질문을 미리 준비하여 참여자에게 연구 취지와 함께 심층면담 전에 질문할 내용을 이해하도록 하였다. 아내폭력 피해 여성을 대상으로 한 목회돌봄 경험이 최근인 경우는 비교적 구체적으로 기억하고 있었지만, 시간이 오래 지난 경험의 경우는 참여자의 기억이 비교적 정확하지 않다는 인상을 받았다. 이점은 자료 수집에 있어 한계가 되었다. 참여자가 피해자의 권익 보호와 안전성을 위하여 진술을 자제하며 공개를 주저하거나 사양하는 경우가 있었으며, 요청한 부분에 대해서는 참여자의 의견을 존중하여 자료를 수집하는 것을 원칙으로 하였다. 동의/지원한 참여자에게서는

[68] 김영천, *질적연구방법론 I,* 324.
[69] Ibid.

기관윤리심사위원회에 승인 절차를 거친 내용을 가지고 질문하였다. 참여자의 동의로 필요시에는 질적연구에서 사용되는 녹음과 필요에 따라 기록하는 방법을 사용하였다.[70]

C. 연구방법

아내폭력 피해 여성은 여성주의적 관점에서 원인이 되는 제반 사항을 점검하고 분석할 필요가 있다. 본 연구에서는 질적연구의 방법인 심층면담을 통해 진행하였는데, 목회자가 피해 여성과의 목회돌봄에서 얻을 수 있는 정보를 통하여 구체적으로 여성의 사회적, 정치적, 경제적 상황에 대한 우려가 무엇인지 밝히려고 하는 것이다.[71] 김영천이 말한 "질적연구방법이 비가시화 되고 침묵되어 온 여성의 목소리와 경험을 탐구하는데 더욱 적절하다는 점"에 동의하며 이를 연구에 반영하였다.[72]

목회돌봄 경험자로부터 분석하고자 하는 내용이 페미니스트 관점에서 분류할 수 있는 것임을 연구 참여자에게 설명하고 면담을 진행하였다. 반-구조화된 면담(semi-structured interview)을 진행하면서 가급적 본 연구의 목적과 의미를 설명하였다. 반-구조화된 면담은 "연구자가 만든 일련의 구조화 되고 조직화된 질문을 한 다음에 좀 더 풍부한 정보를 얻기 위하여 개방형 질문을 사용함으로써 더 깊게 피면담자의 반응을 이끌어 내는 방법"이다.[73] 사전에 작업을 통하여 초기 접촉 단계를 갖고, 이후에 면담 주제나 질문 등 원하는 방향으로 면담 참여자에게 지시하는 방법으로 진행하였다.[74]

---

[70] Nigel King and Christine Horrocks, *Interviews in Qualitative Research 질적연구에서의 인터뷰*, trans. 김미영 et al. (서울: 현문사, 2013), 157-75.

[71] 김영천, *질적연구방법론 I*, 62.

[72] Ibid., 63.

[73] Ibid., 326.

[74] Ibid., 327.

다음은 반-구조화된 면담에 사용된 질문 내용이다:

1. 아내폭력 피해의 사례나 문제를 신학교 교육과정이나 기타 그 후에라도 배우거나 관련 프로그램에 참여한 적이 있습니까?

2. 아내폭력 피해 여성을 목회적으로 면담한 사실이 있습니까? 어떤 문제로 면담을 요청해 왔는지 기술해 주시기 바랍니다.

3. 피해 여성과의 면담은 총 몇 차례나 진행하였으며 현재 면담의 진행여부와 그 이유를 설명해 주시기 바랍니다.

4. 아내폭력 피해 여성이 스스로 자신이 처한 상황에 대해서 어떻게 설명하였습니까?

5. 목회자로서 피해 여성에 대한 문제점이 무엇인지 설명하였습니까? 그것이 왜 아내폭력이라고 생각하셨습니까? 어떤 과정으로 설명하였는지 기술해 주시기 바랍니다. (면담이 이루어진 시간순으로 설명해 주시기 바랍니다).

6. 피해 여성이 목회자에게 신앙적인 도움을 필요로 하였습니까? 신앙적으로 궁금한 점은 어떤 것이 있었는지 기술해 주시기 바랍니다.

7. 신앙적인 도움에 대해서 성서의 본문을 인용하거나 사용하였습니까? 사용하였다면, 인용한 내용을 그 피해자의 상황에 어떻게 적용하였으며 왜 그러한 이야기를 했는지 설명해 주시기 바랍니다.

8. 아내폭력 피해 여성의 상황을 접한 목회자로서 피해자에게 적절하게 진술하지 못한 부분이 있다면 무엇인지 기술해 주시기 바랍니다.

9. 피해 여성이 문제를 해결하기 위해서 어떠한 조치를 조언해 주었는지 설명해

주시기 바랍니다.

10. 면담을 진행하는 과정에서 피해 여성의 상황이 변화된 부분이 있다면 기술해 주시기 바랍니다.

11. 면담을 진행한 목회자로서 면담이 피해자에게 어떠한 유익을 주었다고 생각하십니까?

12. 아내폭력 피해 여성과의 면담 속에서 보완할 점이라든지 교회에 요청할 만한 사항이 있으면 기술해 주시기 바랍니다.

심층 면담을 진행한 후에는 반복적으로 도출되는 진술들의 분류작업을 통하여 무엇을 발견하여 주제로 추출할 수 있을 때까지 계속하였다.[75] 이는 연구참여자에게 준비된 질문지를 통하여 자신들의 경험을 회상하도록 하여 자료로 수집하였다.[76] 수집된 자료를 가지고 이론적, 규범적 영역들을 살펴보았다. 특별히 신학적 관점에서 살펴볼 부분은 없는지 찾았다. 그리고 주요 쟁점들을 주제별로 파악하고 그것이 일상적으로 확실히 나타나고 있음에 집중하도록 하는 전체적인 방법을 통해 연구를 진행하였다.[77]

D. 자료 분석

연구참여자와의 심층면담을 통하여 몇 가지 의미 있는 내용들을 중심으로 연구

---

[75] "질적 연구는 발견하는 것이다"는 말처럼 이 연구 방법을 통해서 유의미한 주제를 추출하는 과정을 반복적으로 진행하였다.

서원근, *공동체는 어디에 있을까?: 우리 시대의 삶과 문화와 교육, 그리고 질적연구* (파주: 교육과학사, 2013), 70.

[76] Ibid., 536.

[77] Ibid., 541.

주제로 도출할 수 있었다.[78] 전반적으로 피해 여성이 당한 아픔에 깊은 연민과 안타까운 마음을 가지고 심방을 하거나 면담을 하고 있다는 것을 알 수 있었다. 그러나 피해자를 돕고자 하는 마음에도 불구하고 대상이 여성이라는 점에서 발견되는 권위 혹은 목회자와 성도 간의 보이지 않는 위계질서를 의식하는 내용이 발견되었다. 이는 피해 여성을 바라보는 시각 저변에 자리 잡고 있는 우월감에서 표현되고 있다고 할 수 있는데 이는 결과적으로 가부장제적 인식에서 시작되는 것이라 할 수 있다. 예를 들면 "…그러니까 더 기도를 하셔야 합니다." 내지는 "성경을 평소에 부지런히 읽어서 하나님 말씀을 들어야 (귀신이 다시 못 오게 해야) 합니다." 등의 내용은 성도가 하는 신앙생활의 내용이 부족하다는 것을 지적하는 차원이지만 표현 방식에 있어서 다소 비난과 경멸의 요소가 있다. 그뿐만 아니라 무의식중에 사용되는 "여자는 …" 혹은 "집(가정)에서는 …" 등으로 구분 지음으로 표현되는 성 차별적 내용은 본 논문에서 분석하는 바와 같이 남성 중심적 가부장적 인식이 포함되어 있기 때문이라 할 수 있다. 이는 목회자가 문제로 제기하는 방식, 사용하는 언어, 제안하는 방식에 고루 분포되어 있으나 자신은 문제라고 여기지 못하는 사항들이다. 또한, 남성 목회자뿐만 아니라 목회자가 여성일 경우에도 비슷한 경향이 나타남을 확인할 수 있었다.

분석을 통하여 아내폭력 피해 여성 돌봄을 경험한 목회자에게서 발견되는 연구과제의 요소를 5가지로 정리했다. 그것은 (1) 피해자 돌봄을 위한 사전 교육의 부족, (2) 피해 여성 발견의 어려움–불가시성의 문제, (3) 아내폭력 개념 인식의 문제, (4) 여성혐오와 성차별 및 주변화의 문제, (5) 교단 및 지역 교회의 미흡한 대처, 정책 부재

[78] Ibid., 538.

등이다. 전반적인 분석의 결론은 목회돌봄을 진행하는 목회자들에게서 가부장제적 경향성이 발견되며 이는 피해 여성들에게 2차 피해를 발생시킬 소지가 있는 내용이라 할 수 있다. 그리고 목회자들의 가부장제적 경향성은 교회 내에서 제도적으로 아내폭력 피해 여성에 대하여 관심을 가질 수 있도록 적극적으로 조치하는 데에 실패하게 하는 요인으로 작용하고 있었다. 이렇게 추출되는 주제들에 대해서 살펴보면 〈표2〉와 같다:

〈표2〉 주제별 분류

A. 주요 문제점	B. 세부 내용	C. 구체적인 진술 예
1. 사전 교육 부재	a. 아내폭력 문제에 대한 교육에 참여하거나 예방 교육을 받은 일이 없음. b. 법률을 적용한 적이 있거나 피해자에게 법적 도움을 준 적이 없음.	교역학 과정이나 그 후에 아내폭력에 대한 교육을 받은 경험이 없다. 문제가 생겼을 때 어떻게 해야 할지를 알지 못해서 주변에 경험자를 찾았다.
2. 피해자 발견의 어려움	a. 교회 내에서 피해자를 보기가 어려움. b. 아내폭력 피해라기 보다 다른 사고 일 가능성이 많음.	최근 3개월 내 남편으로부터 구타나 학대를 당하는 성도를 만나거나 보고받은 바가 없다.
3. 아내폭력 개념 인식의 문제	a. 어떠할 때에 폭력으로 규정하는지에 대한 개념부족.	그 정도는 가벼운 갈등이나 충돌 정도로 이해할 수 있다.
4. 여성혐오와 성차별, 주변화	a. 아내로서 남편에게 당연히 순종해야 하고, 가사일을 전담하는 것을 자연스럽게 생각함. b. 가정의 일은 남편들의 의견을 존중해 주어야 함.	남편이 교회 출석을 못하게 하고 신앙생활을 방해하는 것은 신앙적 환난이라고 볼 수 있다.
5. 교단 및 지역 교회의 미흡한 대처/정책부재	a. 돌봄을 진행하며 교단 및 교회의 지원을 받은 적이 없음. b 교단 및 교회 차원의 보호나 지원을 위한 대책이 없음.	담당 목회자에게 보고 했으나 난감해 하며 개인적인 도움 정도만 얻을 수 있었다.

1. 사전 준비 교육의 부족

연구참여자들의 심층 면담을 통하여 도출된 주제의 첫 단계는 '사전 교육의 부족'이라고 분석을 할 수 있다. 목회자가 되는 과정에서 교육받지 못한 문제를 목회 현장에서 마주하였을 때 그것을 어떻게 대처해 나가야 하는지 난감할 수 밖에 없다. 연구참여자들은 이러한 교육의 부족과 관련한 목회돌봄의 한계를 지적하였다. 연구참여자1은 "아내폭력문제를 어떻게 다루어야 할지 배운 바가 없어 평소에 잘 아는 연배가 높은 선교사님의 도움을 받았다"라고 한다. 사전 교육의 부재로 오는 실제적 어려움에 대해서 이렇게 말했다:

> *(문제 해결에 대한 대책은) 참으로 어렵다고 생각합니다. 어떻게 해야 하는지 무엇을 해야 하는지 도무지 배운 적이 없다는 것입니다. 신학대학에서 아내폭력 문제, 부부간의 갈등을 신앙적으로 해결하는 방법을 전혀 배우지 못했다는 것이 맞을 것입니다. 전혀 배우지 않았다고 말하면 어폐가 있을지 모르지만 그렇게 심각하게 고민한 적이 없고 그래서 잘 알지 못하는 것입니다. 그래서 잘 아는 선교사님에게 가정 안의 부부간 심각한 다툼을 어떤 식으로 극복해야 하는가 묻게 된 것입니다. (참가자1)*

목회자가 아내폭력 피해 여성을 만났을 때 기본적으로 어떠한 사전 지식이나 대처해야 할 방법을 알고 있거나 준비한 바가 있는가에 대한 점검이 필요하다. 준비의 개념은 최소한 아내폭력에 관련한 교육이나 예비 임상 활동 등이다. 이는 돌봄 수여자로서의 소양을 갖추고 있는가에 대한 점검의 문제라고 할 것이다. 목회자로 사역하기까지 신학교나 혹은 국가나 단체 기관 등에서 아내폭력 문제에 대한 교육을 받거나 세미나에 참여한 적이 있는지를 질문하였는데, "신학교육 당시 특별한 교육을 따로 이수한 적은 없다"라고 대답하거나 혹은 "잘 기억이 나지 않는다"는 반응이었다.

목회자가 되기 위한 정규 신학 교육 과정 가운데에서 아내폭력에 관한 교육을 전문적으로 접할 길이 없다는 것에 주목할 필요가 있다. 한 예로 장로교 통합 측

신학교는 목회자 양성 교육 과정 가운데에 목회상담과목에서 한 분야로 다루는 것을 제외하고는 아내폭력을 실제로 다루는 교과목은 개설되지 않는다.[79] 신학교육 내에서 아내폭력 문제에 대한 교육 부재에서 오는 인식의 부재는 그대로 목회 현장에 영향을 미칠 수 있다. 강남순은 신학 대학 내에서의 이러한 커리큘럼의 부재 현실에 대해서 다음과 같이 지적한다:

> 한국의 신학대학의 커리큘럼에서 현대사회에서 제기되고 있는 가장 심각한 이슈 중의 하나인 성문제에 대한 신학적/사회적 성찰을 할 수 없는 커리큘럼이 끊임없이 주류를 이루고 있을 때, 한국 교회의 성차별주의적 구조가 극복될 수 있는 가능성은 어디에서도 찾을 수 없다고 나는 생각한다.[80]

아내폭력 피해의 심각성이 사회적으로도 크게 부각되는 시점에서 교회가 여전히 아내폭력 문제에 대해 적극적으로 관심 갖지 않는 이유는 교육의 부재로부터 시작됨을 직시해야 한다. 특히 신학대학 교육에서 아내폭력에 대한 신학적 성찰이 가능하도록 해야 한다. 아내폭력 문제에 대해서 목회자가 교육을 받아야 하는 중요성은 피해 여성에게 작동되는 거대한 "(교육)기계"와 같은 가부장제를 바라 볼 수 있는 비판적 시각이 필요하기 때문이다.[81] 태혜숙은 비판의식에 있어서의 교육의 문제를 다음과 같이 강조한다:

> 인간주체성의 생산/재생산 과정을 핵심적인 이슈로 제기하고 있는 최근 이론들의 견지에서 보면 교육이야말로 이 과정과 직접 연결되는 현장이 아닐 수 없다. 특히

---

[79] 한국교회 목회자들이 신학교 및 졸업 후 연계 교육 가운데에서 가정 폭력에 관한 교육은 신학교 목회 지도자 과정(M.Div.)을 예로 보면 실제적으로 다루어 지지 않고 있다. 예장 통합 장로회신학대학교 2016년 수업과정을 보면 실천 신학 부분이나 기타 이론 신학 과목 가운데에 가정 폭력을 다루는 과목은 없는 것으로 조사되었다.

[80] 강남순, *페미니즘과 기독교,* 82.

[81] 고정갑희, "학교·가족·시장의 공조체제-여성주의 시각에서서 본 교육," *여/성이론,* no.4 (June 2001): 62-69.

해체론/탈구조주의 논의들은 지식생산의 권력구조와 그것이 인간주체성의 생산/재생산의 미치는 효과에 주목함으로써 기존 교육체계에 대한 비판의식과 도전의식을 낳았다.[82]

목회자에 대한 아내폭력 교육의 부재는 문제의식의 약화로 드러난다. 이는 목회돌봄의 결과를 완전히 다른 방향으로 이끈다. 아내폭력에 대한 교육 부재는 목회 현장에서 피해 여성을 돌보는 목회자 준비의 부족으로, 그리고 대책과 대안 마련의 기피로 이어질 가능성이 크다. 또한, 이 부재는 가정 내에서 피해당하는 여성에 대한 관심의 부재로 이어지게 되는데 남성 중심적 가부장주의의 가치구조를 지속해서 재생산하는 구조적 문제를 양산하게 되고 "구조적 변화를 가져오는 데에 걸림돌이 된다"라고 볼 수 있다.[83] 남성 중심적 가부장주의는 여성이 입는 피해에 대해 인지하지 못하거나 무관심한 태도를 보이게 만든다. 이는 인식론적 억압의 형태이며 교육의 부재 속에서 유지되며, 고착되어 왔다. 피해자에게 고통의 현실을 기독교적으로 예수의 희생과 같이 받아들이도록 왜곡하여 교육하기도 하였다.[84] 나는 심층 면담을 통해서 아내폭력에 대한 목회자의 인식론적 무지의 문제가 적절한 교육의 부재로부터 시작되었다는 것을 확인할 수 있었다.[85]

2. 피해 여성 발견의 어려움 – 불가시성(Invisibility)

---

[82] 태혜숙, *한국의 탈식민 페미니즘과 지식생산* (서울: 문화과학사, 2004), 14.
[83] 강남순, *페미니즘과 기독교*, 82.
[84] Ibid., 201.
[85] 2010년부터는 가정폭력방지 및 피해자보호 등에 관한 법률 시행으로 가정폭력 예방교육이 초·중·고교에서 국가기관, 지방자치단체, 공공기관까지 확대 실시하고 있어 신학대학도 의무적으로 교육을 이수하도록 하고 있으나, 목회자 전문 과정인 신학대학원은 의무교육대상에 포함 되지 않는다.

여성가족부, "2016년 폭력 예방교육 운영안내서," (January, 2016) http://www.mogef.go.kr/as/asl/as_asl_s001.do;jsessionid=CDeEubCmfR-MiBJ2EFPp7P7V.mogef20# (Accessed January 27, 2017).

연구참여자들은 피해 여성을 돌본 경험 횟수 혹은 피해 여성의 도움 요청 빈도수에 관한 질문에 대해서 "아내폭력 피해자를 자주 만나는 것은 아니다"라고 대답하였다. 이것은 무엇을 의미하는가? 심지어 연구참여자 가운데에 최근 1년 사이에 "피해로 어려움을 호소하는 성도는 없었다"라고 까지 대답했다.[86] 교회 내에서 이렇게 피해 여성들이 목회자들에게 쉽게 감지되지 않는 이유가 무엇인가?

> *평소에는 전혀 싸움이 있을 것으로 생각하지 못했다. 교회에서 웃고 즐겁게 지내기 때문에 폭력을 행사하고 있었다고 보고 접근하기는 어려웠다 (참여자 3).*

> *교회에 출석하지 않아서 전화로 심방을 했다. 나오지 못하는 이유를 계속해서 질문하는 가운데에 가족의 반대가 있다는 것을 알게 되었다 (참여자 4).*

위의 진술 인용으로 볼 때 우선은 피해 여성들이 자신의 피해에 대해 침묵하고 있는 것으로 보인다. 그러나 그보다 침묵하지 않고 용기 있게 자신의 곤란한 상황을 진술하는 것에 대해서 목회자가 제대로 듣고 있는지 주목할 필요가 있다. 사실 피해 여성은 자신의 겪은 폭력의 경험을 어떠한 방식으로든 표현하고 이야기하고자 할 것이다. 이런 측면에서 언어적 표현과 함께 행동, 주변 상황 등을 통해 드러날 수밖에 없는 사인(sign)들에 대해 목회자들은 얼마나 예민하게 반응할 준비가 되어 있는가를 생각해 보아야 한다. 목회돌봄에 있어 여러 이유와 상황으로 인해 피해 여성을 파악하지 못하는

---

[86] 이연경, "교회는 가정폭력에 대한 신학적 자원 제공해야," *주간 기독교*, August 9, 2015. http://www.cnews.or.kr/news/6206 (Accessed January 11, 2017).
"여성이 다양한 종류의 폭력을 직·간접적으로 경험하는 비율은 1/4이라고 하며 40명의 교회 여성이 있다면 적어도 10명 이상이 폭력의 경험에 대해 알고 있다는 것인데 많은 경우 교회 안에서 그 일을 아무도 말하지 않는다."

경우가 있는데 이를 이른바 "불가시적 현상"이라 한다.[87] 강준수는 불가시적 현상을 문학으로 표현한 랠프 엘리슨(Ralph Ellison)의 "보이지 않는 인간"을 분석하면서 그 이유가 억압과 차별에 있음을 지적하였다.[88] 미국 사회에서 흑인의 주체성 상실이 백인 지배 사회의 차별과 억압으로 인한 것과 마찬가지로 여성의 아내폭력에 대한 이해 부족과 가부장적 관점으로 인해 피해 사실이 보이지 않기 때문이라고 볼 수 있다는 것이다. 배영미는 불가시적 현상은 "엄연히 존재하는데도 보이지 않고, 말해도 들리지 않고, 소리쳐도 외면당하는 여성의 현실"을 적나라하게 보여주는 현상이라고 지적한다.[89] 가부장제에서는 폭력이 일반화되고 너무 흔하기 때문에 의미 있게 보이지 않고, 들리지 않는 불가시성을 의미하기도 한다.[90] 강남순은 "역사적으로 여성의 불가시성(invisibility)에 대한 인식이 확산되기 시작되었고 그에 따른 소외적 삶에 대한 경험을 신학자들이 진지하게 생각하는 것이 중요하다"라고 지적한다.[91] 여성들이 처한 현실을 제대로 이해하지 못하며, 이들이 당하는 고통에 대해 무관심한 불가시적 현상은 결국 피해

---

[87] 강남순, *페미니즘과 기독교*, 85.

[88] 강준수, "보이지 않는 인간에 나타난 주체성 고찰," *영어영문학* 21, no.1 (February 2016): 1-2.

불가시성(invisible)이라는 표현이 존재에 대한 몰지각성의 의미로 사용되는 것은 1950년대 랠프 엘리슨(Ralph Ellison)의 소설 "보이지 않는 인간"(Invisible Men)에서 차용된 것으로 볼 수 있다. 이 소설은 백인 지배 사회의 차별과 억압을 받으며 굴곡되는 흑인 인생의 여정을 보여주었다. 내용은 "백인 지배하에 당하는 모멸감과 멸시를 너무도 당연하게 여기고 그 자신이 주체가 되지 못한 채, 지속적으로 타인에 의한 사회적 역할을 부여 받고 수동적 삶을 살아가던 주인공이 자신의 불가시성(Invisibility)를 깨달은 후에야 존재에 대한 각성"을 한다는 소설이다.

[89] 배영미, "그들 만의 교회에 여성은 없다: 교회 내 성차별과 성폭력에 대한 소고," *시대와 민중신학* 7 (July 2002): 125.

[90] 김은경 et al., *가정폭력: 여성인권의 관점에서*, 33.

[91] 강남순, *페미니즘과 기독교*, 85.

여성의 정체성의 문제와 연결된다.[92] 김애령은 "지배 권력에 의해 침묵을 강요당하거나 발화의 공간을 박탈당할 때, 그 개인은 주체로 인정받지 못한다"라고 말한다.[93] 피해 여성의 이야기가 간과되고 박탈당하는 것은 대상의 주체성을 인정하지 않은 존재에 대한 무시와 차별 그리고 억압의 직접적인 문제로 이어지고 있다는 것이며 왜 그런지에 대해서 신학적 접근이 필요함을 인식해야 한다.

주체성을 상실하고 인정받지 못하는 피해 여성은 스스로 자신의 문제에 침묵하도록 만드는 불가시적 구조에서 결국 쉽게 벗어나기 어렵게 된다.[94] 주체성 상실을 인지하지 못하는 가운데 교회/목회자가 피해 여성에게 "가정으로 돌아가도록 호소하는 구호를 되풀이하는 것"[95]은 더욱 자신의 상황에 침묵하게 하는 결과를 낳는다. 이는 목회돌봄이 가부장제의 권위 아래에서 여성들로 하여금 자신의 피해 사실을 말 못 하게 하는 '침묵의 강요'에 동참한 셈이 되고, 또 다른 차원의 폭력을 가한 것이라 볼 수 있다. 피해 여성의 주체성 상실로 인한 불가시적 상태가 아내폭력의 결과에서 나타나는 현상임을 인지하지 못하고 있기 때문이다. 일반적으로 흔히 어떠한 고통을 당하건 간에 여성의 문제 상황을 아내폭력과 결부해서 생각하지 않는 경향이 있다. 이는 그의 피해 상황을 인식하지 못하고 원인을 파악하지 못하는 불가시성이 되는 것이다. 여성이 가부장제적 억압으로 인해 주체성을 상실하여 정체성에 문제가 생길 때 그녀의 이야기는

---

[92] 김애령, "다른 목소리 듣기-말하는 주체와 들리지 않는 이방성," *한국여성철학* 17 (May 2012): 36.

[93] Ibid.

[94] Emmanuel Reynaud, 116. 가정으로 돌아가라는 것은 피해 사실을 외부에 공개하거나 문제화 하지 말고 은닉하고 인내하면서 고통을 드러내지 말고 희생을 감수하라는 대단히 강압적인 조치의 한 예라고 할 수 있다.

[95] Ibid.

간과되고 타자로 하여금 제대로 듣지 못하도록 하는 불가시적 현상이 발생한다.

다음 인터뷰 내용은 현상적으로 드러난 문제로 인해 실제적인 피해 여성의 문제가 나타나지 않는 불가시적 현상에 대한 하나의 좋은 예가 될 수 있다.

> *귀신을 본다고 하는 성도와 면담을 하였다. 여러 귀신이 눈에 보이는데 할머니 귀신, 아이 귀신, 머리만 있는 귀신, 여자 귀신, 남자 귀신 등 여러 귀신이 보인다는 것이다. 볼 뿐만 아니라 그 귀신들이 자기들끼리 대화하는 것과 심지어 말을 하기도 하며, 귀신의 종류에 따라 자기의 몸을 매우 아프게 하는 귀신도 있다고 하였다(참여자2).*

연구참여자2는 돌봄 대상자가 아내폭력의 이유로 이혼하였으며 그로 인한 상처가 지속하고 있었다는 것을 면담이 여러 차례 진행된 뒤 한참 지나서야 알게 되었다고 한다. 아내폭력의 피해로 여기지 못했고 일반적 정신의 문제로만 다루었다는 것이다. 피해 여성이 이야기하는 귀신을 보는 현상에만 집중하여 대응한 나머지 부부간의 갈등과 이혼 등의 문제로 인한 상처는 발견하지 못한 것이다. 이 피해 여성의 문제는 귀신들림의 정신적 질환이나 영적인 문제에 있다고 속단함으로 아내폭력의 피해자로 의심하지 못하게 된 것이고, 아내폭력과는 무관한 상황으로 돌보게 되었다. 그래서 귀신을 보는 현상에 대한 성서의 예와 치유에 집중된 신앙적 조언을 중심으로 돌봄을 진행하였는데 결과는 만족할 만한 답을 얻지 못한 것으로 나타났고, 이 피해 여성은 해결을 위해 다른 기관을 찾아 떠났다고 한다. 이 사례는 피해 여성이 자신의 문제에 대해서 적절하게 대화하지 못하는 주체성의 상실을 목회자가 감지하지 못함으로 인해 적절한 대응을 하지 못한 것으로 볼 수 있다.

다른 예에서 연구참여자4가 경험한 불가시적 현상을 대화 형식으로 구성하여 표현하면 다음과 같다:

피해 여성은 다리가 골절되고 심신이 매우 연약한 상태에 이르러서 교회의 예배에 참석하였다. 담당 교구 목사로 외부적인 상태를 묻고 답했다

목회자: *다리를 다치셔서 깁스하셨네요. 어쩌다가 그리되셨나요?*

피해 여성: *예, 침대에서 부주의로 떨어져서 그만 골절되었어요. 그리고 병원에 가서 치료하다 보니 여러 가지로 몸이 피곤하고 힘드네요.*

목회자: *조심하시지 그랬어요. 제가 먼저 말씀 한 구절 읽고 기도해 드리겠습니다. 시편 34편입니다. (회복을 위해 기도…) 하나님께서 환부를 치료해 주시고 곧 낫게 해 주실 것입니다. 믿음을 가지시고 하나님을 만나는 시간으로 아픈 시기를 이겨나가시기를 바랍니다.*

피해 여성: *예, 목사님 잘 치료되고 다 나을 것이라고 믿어요.*

이 연구참여 목회자는 피해 여성 성도가 남편의 폭력으로 인해 침대에서 낙상하여 다리가 골절되었다는 것을 나중에 알게 되었다고 한다. 해당 성도가 아내폭력 피해자일 수 있다는 생각을 전혀 하지 않은 것이다. 목회돌봄 신학의 견해에서도 이러한 불가시적 상황을 인식하며 극복하기 위한 제언을 한다. 폴링은(James, N Poling) 성서에 혈루증을 앓는 여인에 대한 본문(막 5:24-34) 해석을 하면서 이 여인에 대한 예수의 태도를 주목함으로 표면적인 상처 이면에 가려진 근본적인 피해의 사실을 드러내고자 했다. 혈루증을 앓은 여인은 종교의 폭력, 문화의 폭력, 사회의 폭력, 통념의 폭력이라는 근본적인 문제의 치료를 받지 못함으로 점점 더 상태가 심각해져 갔다는 것을 상기시킨다.[96] 결국, 혈루증이란 보이지 않는 구조적인 폭력의 결과에서 비롯된 현상이다. 예를 들면 두통에 시달리거나, 자녀 양육에 심한 스트레스를 경험하거나, 일하지 못하는 무기력증에 빠지거나, 혹은 신앙적으로 하나님이 어디 계신지 묻는 말로 고통스러워하는

[96] James Newton Poling, "Domestic Violence and Pastoral Counseling," *신학논단* 12, no.38 (2004): 146.

다양한 방식으로 표출되는 문제는 실제로 아내폭력이 그 기반으로 자리 잡고 있을 수 있음을 주목해야 한다.[97] 하지만 문제를 해결하지 못하고 오히려 고통을 가중하는 것은 목회자가 그들의 표면적 증상들에 관심을 두고 있기 때문이라 본다. 숨겨진 아내폭력을 올바로 보지 못함이 상황을 잘못 이해하게 하는 원인이 될 수 있다. 그래서 내재한 아내폭력 피해를 찾기 위해서는 몇 가지 목회자가 유의해야 할 점이 있음을 나는 지적하고 싶다. 그것은 세심하게 주의를 기울이고, 이야기를 경청하며, 권면과 상담 내용이 피해 여성에게 신뢰를 줄 수 있어야 하며, 내적인 힘과 용기를 불어넣어 줄 수 있어야 한다는 것이다.[98]

찰스 거킨(Charles V. Gerkin)은 면담을 통해서 진행되는 목회돌봄의 주요한 이슈는 복음을 이야기하거나 일반적 내용을 적용하고자 애쓰는 것이 아니라고 보았다. 그러면서 "좋은 목회적 돌봄이란 개인의 내적 존재와 이야기함으로써 관계 안에서 복음을 구체화하는 것"이라고 말한다.[99] 이렇게 내면의 이야기를 면밀하게 청취하지 않고서 내려지는 목회적 진단과 그로 인한 목회적 돌봄은 오히려 목회적 차원으로 진행되는 돌봄에 대한 회피 또는 거부감을 일으킬 수 있다.[100] 아내폭력 피해 여성들을 인터뷰한 연구 조사에 따르면 "자신의 문제가 결국 자신의 부도덕함 혹은 현 사회에서는 피할 수 없는 고통의 범주로 여기고 있기 때문에 더는 목회적 돌봄을 기대하지 않는다는

---

[97] Ibid., 147.

[98] Ibid., 149-51.

[99] Charles V. Gerkin, *An Introduction to Pastoral Care*, trans. 유영권 (서울: 은성, 1999), 101.

[100] 오은규, "가정폭력 피해자 돌봄을 위한 목회신학적 성찰에 관한 연구," *연세상담코칭연구* 4 (September 2015): 132.

태도를 보이고 있다"는 것이다.[101] 신앙적으로 기도를 더 해야 한다거나 혹은 성서가 지시하는 대로 아내는 남편에게 순종하고 복종하는 바를 성실히 이행하지 못한 결과로 초래된 것이니만큼 목회자를 더 신뢰할 이유가 없어진 것이라 할 수 있다.[102] 뉴거(Christie Cozard Neuger)는 대상자에 대한 경청에 관심을 두는 것을 페미니스트 운동의 역사에서 찾고 있다.[103] 소위 주류 사회가 보고 있는 시각은 남성 지배 문화의 영향이라 볼 수 있고, 이를 통해서 학습하고 있으며 여성이 자기 자신의 목소리를 내기까지는 오랜 시간이 걸렸다는 것이다. 여성들을 비롯한 "비주류 그룹들은 언어를 박탈당했을 뿐만 아니라, 목소리를 부정당했다"는 의미는 전달하려는 의사가 정확하게 받아들여지지 않았다는 것이다.[104] 피해의 목소리를 들었을 것이나 사회적인 분위기는 그들의 고통 가득찬 울부짖음에 귀 기울이지 않았다는 의미이다. 나아가서 이들의 신음을 다른 의미로 해석하였다는 뜻도 된다.

목회돌봄을 위해서는 왜곡된 진실을 바로 잡고, 기술되지 않은 이야기를 찾아내는 작업이 필요하다. 이는 피해 여성의 불가시성을 가중하는 원인을 찾고 정체성의 문제를 해결하는 작업이다. 피해 여성의 진술이 피해 사실에 대해 제대로 진술하지 않는다고 해서 거짓을 말하는 것은 아니다. 침대에서 낙상하여서 다친 것은 자신이 잘못한 부분 때문에 남편의 화를 자초한 것이라는 자기 해석이 있을 수 있다. 그러나 그렇게 이해하고

101 김삼임, "기독교인을 위한 성폭력 예방지침서 해설-교회 내 성폭력 예방 지침서 공청회 자료," *한국여성신학* no. 56 (June 2003): 100-06.

102 Ibid., 102.

103 Christie Cozard Neuger, *Counseling Women: A Narrative, Pastoral Approach 여성들을 위한 목회상담: 이야기 심리학적 접근*, trans. 정석환 (서울: 한들출판사, 2002), 111-19.

104 Ibid.

해석하는 피해 여성의 사유구조를 이해하고 찾아내서 그 의미를 정확하게 파악할 수 있어야 한다. 불가시적 피해 상황의 내부 구조를 들여다보기 위해서는 피해 여성이 진술하는 텍스트를 해체하고 해석해야 하는 작업이 필요하다.[105] 이 텍스트라는 것은 피해 여성이 처한 상황이고 그를 바라보는 목회자를 둘러싼 인식적 환경이라고 할 수 있다. 그것은 가부장제적 이데올로기의 영향 아래에서 자연스럽게 발생하는 사고나 언어 등을 의미하는 것이다.

텍스트 해체의 작업을 위해서 해체 담론의 의미를 간략하게 살펴볼 필요가 있다. 태혜숙은 해체론 본연의 과제에 대해서 "해체론 본연의 과제란, 그 안에서부터 작업하는 것을 뜻한다"라고 밝힌다.[106] 안에서부터의 이론 작업이라는 것은 "기존 사유구조 내부의 자원들을 갖고 거기서 변혁의 원천을 구성해 보자는 것이고, 내부에서 외부를 찾아보자"는 말이다.[107] 그것은 보이지 않는 것들을 드러내는 재현을 통해서 현실화한다는 점을 주목하며 스피박은 "재현의 정치"를 주장한다.[108] 텍스트 해체 작업과 해체론 본연의 과제는 보이지 않는 것, 내부적이고 이데올로기적인 내용을 보이도록 드러내는 것이다. 불가시성의 원인이 되는 지배와 종속의 문제를 여성의 텍스트를 통하여 찾아냄으로 가부장제의 종속문화의 해방적 대안을 찾는 것도 텍스트 해체의 작업과 해체론 본연의 과제이다.

목회돌봄에서 불가시성을 극복하기 위해서는 가부장제 남성지배의 논리로 인해

---

105 태혜숙, 84-85.
106 Ibid.
107 Ibid.
108 Ibid.

소멸한 여성의 주체성, 여성의 텍스트를 찾는 것이 필요하다. 이를 위한 주요한 활동은 피해 여성과의 신앙 면담이다. 여성의 종속적 상황을 기술하고 재현하는 기회가 될 수 있음을 의미한다. 목회자는 피해 여성의 자기 진술의 분석을 통해서 피해 사실을 자각하고 극복할 수 있는 내적인 문제를 찾고 외부적 현실의 변화를 바라보도록 도움을 줄 수 있어야 한다. 가부장제는 인간의 사유 내면에 깊이 자리 잡고 남성주의적인 혹은 여성 억압 및 혐오적인 행위로 나타나게 만드는 내적인 힘이라고 볼 수 있다. 이러한 내면의 문제점을 자각하고 해방과 자유의 사고를 하도록 함으로써 피해로부터 궁극적으로 벗어나게 하고자 남성의 텍스트를 분석하고 해체하는 것이다. 남성 중심적인 가부장제 지배의 논리는 여성을 억압하는 가운데 주체성을 잃게 하고 피해 여성들의 목소리를 잃게 만들어왔다. 한편 내면의 힘으로써의 여성차별과 억압의 가부장제는 사회 구조 속에서 재생산되며 이를 유지하는 과정에서 폭력이 발생하였다. 억압과 불평등을 폭력의 수단 아래에서 지속하고 있다. 따라서 이제 아내폭력은 무엇이고, 무엇을 얻기 위해 이러한 폭력의 수단을 쓰느냐는 질문에 접근해야 한다.

3. 아내폭력 개념 이해의 문제

다음으로 주목하는 것은 폭력의 인식에 대한 문제이다. 특별히 한국사회는 일제 강점기와 6.25 한국전쟁 등 격변의 시대를 지나오면서 군사문화와 더불어 일상적 폭력의 문제가 삶의 깊숙한 곳까지 스며들었다고 할 수 있다.[109] 그 의미는 폭력의 일상화를 경험하면서 폭력에 심각성 내지는 위험성을 간과하거나 혹은 역설적으로 폭력의

[109] 오충일, "정치, 군사문화 속의 생명문화 파괴," *기독교사상* 33, no.1 (January 1989): 86-94.

필요성을 강조하는 경향이 있다. 본 연구를 진행하면서 있어 연구참여자를 찾는 중에 아내폭력 피해 여성을 접한 적이 없다는 목회자를 많이 만났다. 실제로 교회 내 가정에서는 피해자가 존재하지 않기 때문에 접하지 못한 것은 분명히 아니다. 폭력 피해자임에도 불구하고 제대로 알지 못했을 가능성이 크다. 그래서 또다시 질문하는 것은 "목회자는 어떠한 경우 비로소 아내폭력이라고 생각하는가?"이다. 아내폭력 개념 인식의 문제가 피해 여성들을 발견하고 접근하는 주요 판단의 근거가 되기 때문이다. 남편의 반대로 교회 출석을 강하게 제지당한 피해 여성을 위로하고 돌보았던 연구참여자3은 돌봄을 진행하면서 아내폭력을 크게 고려하지 않았음을 말한다:

> *이**는(피해 여성) 교회를 한동안 출석을 하지 못했습니다. 그래서 전화로 통화를 하는데, 남편의 반대가 매우 심해서 못 간다는 대답이었습니다. 그러면서 남편이 집에 들어오지 못하도록 안에서 문을 잠그는 바람에 하룻밤을 외지에서 보내야 했다는 것입니다. 그래서 남편을 좀 달래주느라 당분간 자제하고 있다는 대답을 들었습니다. 그 대답을 들으면서 불신자의 핍박으로 생각하였고 그래서 예수님도 환난을 겪으셔서 기도하셨다는 이야기를 하며 지혜롭게 잘 참고 견디고 힘내자고 했습니다. (참여자3).*

연구참여자3은 아내폭력으로 오는 피해임에는 분명하지만, 그것을 신앙적 차원으로만 분석하고 피해를 심각하게 인식하지 못하였다. 목회자가 "이 상황이 아내폭력인가?" 하는 질문에 대해서 제대로 대답하지 못한 결과에서 비롯된다. 이는 연구참여자3이 "다양한 아내폭력의 범주"를 이해하지 못하였고,[110] 오히려 가부장제적 이해에 근거한 개념에 머물러 있었기 때문으로 지적할 수 있다. "아내폭력 피해자를 직접 만난 적은 없다"라며 연구참여를 고사한 한 비참여자의 대답 역시 사실 한국교회 내에서

[110] Paul Hegstrom, *Angry Men and the Women Who Love Them 가정폭력 치유 교과서: 폭력남편과 그를 사랑하는 아내*, trans. 이남종 (서울: 글샘, 2008), 46-47.

목회자들이 파악하는 아내폭력의 범위가 한정적인 면을 드러낸다고 할 수 있다. 홍인종은 설문조사를 통해 목회자들이 아내폭력에 대해 도움을 요청받은 적이 있는가에 대해 "잘 일어나지 않는다" 거나 "거의 일어나지 않는다"에 조사 대상자 중 61%(100명/163명)가 답을 하였다고 한다.[111] 요컨대 목회자가 아내폭력 문제에 대해 분명한 판단을 유보함으로 인해, 적극적 대처가 이루어지지 않고 있다고 분석한다.[112] 이러한 대답이 목회자가 아내폭력 문제에 대해 부인하거나 침묵하는 것으로도 볼 수 있지만, 어떤 경우에는 자신의 판단하에 그것을 아내폭력으로 분류하여 보지 않으려는 경향도 발견된다는 점이다. 재미있는 것은 연구참여자들은 대부분 아내폭력의 개념을 잘 알고 그 심각성도 잘 인식하고 있다고 대답한다는 것이다. 그러나 정작 드러나는 현실적 상황에서는 폭력 상황으로 접근하기보다는 성격 차이, 경제 능력저하, 생활여건의 어려움 등의 주변 요인을 폭력 자체보다 더 집중하는 경향이 있다.

> *싸우게 된 원인이 돈 때문이고, 남편이 자신을 무시하는 것 같아서 화를 내고 물건을 집어 던졌다고 하여 남편을 세워주고 일이 잘 풀리도록 기도하고 이해하도록 힘쓰자고 권면했다(참여자6).*

아내폭력은 분명히 피해의 정도에 따라 범죄로 분류되는 사항임에도 목회자는 주변 상황으로 본질을 회피하는 쪽으로 더 집중하는 모습을 보였다. 또한, 연구참여자들은 아내폭력을 정의함에 있어서 가시적인 외상 혹은 심각한 상처 등 물리적 피해에 한정하는 하는 면이 있음도 함께 발견할 수 있었다. 물건을 집어 던져 파손이 되고 화를 냈지만 외상적 피해는 없었기 때문에 괜찮다고 판단했다. 심지어는 상처가

---

[111] 홍인종, "가정(아내)폭력과 목회자의 역할," *장신논단* 15(December 1999): 500.
[112] Ibid.

나고 물리적 피해가 발생한 경우에도 상황에 따라서 훈계 정도로 처리하여 묵인하도록 하며, 혹은 심한 경우는 아예 목회자는 제삼자로는 관여할 수 없는 개인적 가정사로 치부하고 관여하지 않는 경향이 나타났다.

> *여성도는 집에도 들어가지 못하고 밖에서 밤을 보낼 정도이고, 손목 치료도 제대로 받지 못해서 몸을 가누기 어렵다고 한다. 하지만 원인은 부부 간 종교적 이견으로 일어나는 마찰이라 깊이 개입하면 문제가 생긴다고 보여서 간단한 조언만 할 수 있다고 생각한다(참여자3).*

> *아내가 남편으로부터 심한 폭력으로 어려움을 당했다는 것은 기억에 없어요. 다만 사소한 갈등으로 지지고 볶고 싸우는 경우의 이야기는 많이 들었지만 그런 것은 아닌 것 같고 실제 가정폭력 피해자는 만나지 못했습니다. 다만 외국에 선교사로 있을 때에 자녀 이혼 문제로 면담을 요청한 권사님의 이야기 경험은 있습니다(참여자5).*

위의 사례들에서 보면 가정에서 흔히 그럴 수 있는 일, 또는 부득이하게 발생한 일로 아내폭력의 본질을 본인 의도와는 다르게 숨기게 되는 모습이 드러나 있다. "목회자가 판단하는 바와 같이 피해 여성이 목회자의 도움을 요청한 일이 없었는가?"라고 물으면서 목회자가 그 사실의 중요성을 인식하고 있는지 다시 확인하였다. 그것은 목회자가 이해하는 폭력의 개념과 맞물려 있기 때문이다. 연구참여자들이 남성인 경우에는 폭력보다는 자연스러운 사적인 가정사로 이해하는 것으로 나타났다. 반면 연구참여자 중에서 여성 목회자는 이 부분에 조금 다른 양상을 보였다:

> *남편이 윽박을 지르거나 화를 못 참는 듯한 행동도 아내에게는 긴장감을 불러 일으키는 것이기 때문에 그런 사소한 것이 부부 관계를 더 악화시킬 수 있다고 심방을 하다가 간혹 부부싸움을 하는 경우 조언을 해주었다(참여자2).*

즉 여성들보다 남성들이 폭력을 쉽게 인식하지 않는 경향은 남성 목회자들에게서도 공통으로 나타난다. 앞서 언급한 대로 이는 가정 내 가부장적 권위를

유지하기 위한 남성들의 학습된 권력 행위라는 관점으로 해석할 수 있다. 목회자도 이를 인식하지 못하면 그대로 폭력을 묵인함으로 가부장적 권위 유지에 동참하게 된다. 따라서 폭력을 폭력으로 인식하며 단계별로 나타나는 남성의 폭력 유형에 관한 개념을 정리해 주지 않으면, 돌봄을 진행하면서 아내폭력임에도 인식하지 못한 채 지나쳐 버리는 잘못을 범할 수 있다. 이러한 가부장적인 틀 속에서 폭력을 이해하지 못한다면 아내폭력은 단순히 남편과 아내의 사적인 문제로 축소된다. 예를 들면 최근 여성들이 가정에서 당하는 피해를 가부장적인 구조의 문제가 아닌 쌍방의 과실이라는 관점에서 보는 경향도 있다.[113] 그러나 이는 남성중심의 억압 구조를 간과하고 가부장제를 은폐할 위험이 있다.

목회자가 인식하는 아내폭력에 대한 개념은 매우 중요하다. 폭력을 소위 가정의 화목과 질서 체제 유지의 자연적 지배 현상으로 보게 되면 가해자를 옹호하고 피해자를 책망하는 위험한 목회돌봄의 가능성이 나타날 수 있다. 특히 김병호가 지적하는 것처럼 "최근까지 아내를 때리는 한국 남편의 폭력 행위는 사회로부터 심각한 비판을 받지 않았다"라는 점에 주목할 필요가 있다.[114] 폭력의 가해자는 자신이 저지른 폭력적 행위의 본성에 대해서 올바로 파악하기보다는 폭력의 원인이 피해자에게 있다고 하면서 폭력을 정당화한다.[115] 왜 이렇게 폭력을 질서유지나 정당한 조치라고 생각하는가? 결론적으로 말하면 그것은 권력의 문제와 결부되어 있기 때문으로 볼 수 있다. 가부장제는 여성이 남성의 지배 아래에 있음을 의미하는 것이고 이를 유지하기 위한 남성의 권력유지의 한

---

[113] 김은경 et al., *가정폭력: 여성인권의 관점에서*, 68-69.

[114] 김병오, *부끄러움과 폭력: 아내를 때리는 한국 남편의 심리와 그 사회적 이해* (서울: 한들출판사, 2001), 40.

[115] James Newton Poling, *Understanding Male Violence: Pastoral Care Issues 교회 안의 남성 폭력*, trans. 박중수 (서울: 한울, 2014), 39.

수단으로 폭력이 정당화된다고 볼 수 있다.

이는 기독교 안에서의 폭력에 대한 개념 이해와 맞물리기 때문에 각별한 주의를 필요로 한다. 기독교 문화에서 나타나는 폭력에 대한 개념 이해는 세 가지 측면이 있다. 선택적 사용의 측면, 불가의 측면, 그리고 적극적 사용의 측면이다.[116] 불가피하게 폭력을 사용할 수밖에 없었다는 것이 선택적 사용의 측면이다. 반면에 절대로 폭력은 어떠한 상황에서도 용납할 수 없다는 태도가 폭력에 반대하고 평화를 강조하는 주장이 불가의 측면이다. 그리고 적극적으로 악을 제어하고자 하는 방향으로 폭력을 강제의 수단으로 사용한다는 측면이 적극적 사용이다. 이 같은 기독교 안에서의 폭력의 이해는 연구에 참여한 목회자들에게서도 나타났다. 그런데 이중 선택적 아내폭력의 사용이나, 적극적 악의 대응 방법으로써의 폭력을 허용하는 인식 속에는 그것을 폭력으로 보지 않으려는 경향이 발견되는 것은 문제라 할 수 있다. '부득이한 상황', '어쩔 수 없는 선택' 등의 표현에서 발견되는 바와 같이 그것은 폭력으로 이해하기 보다는 남편과 아내 쌍방의 의사소통의 불능에서 오는 우발사건 정도로 이해하였기 때문이다. 결국은 폭력에 대한 바른 개념 정의를 하지 않은 상황에서의 아내폭력 피해 여성의 돌봄은 본질을 회피하게 되고 2차 피해의 위험성까지도 제기될 수 있는 요소로 작용할 수 있다는 사실이다. 이를 위해 폭력의 개념에 대한 정의는 대안 부분에서 다시 다루도록 하겠다.

4. 여성혐오와 성차별 및 주변화(성차별주의적 여성의 주변화)

면담내용 중에 아내폭력 피해자에 대한 목회 돌봄에서 여성 혐오와 성차별 및 주변화 경향을 발견하였다. 이는 목회자가 피해 여성들을 평등한 인격의 담지자로

---

[116] 강남순, *페미니스트 신학: 여성 · 영성 · 생명*, 224-28.

인식하고 목회돌봄을 진행하지 못하고 있다는 사실을 드러내는 사례라 할 수 있다.

아내는 남편의 의견을 따르고 존중해주어야 한다고 생각해요. 성서에도 남편의 권위를 인정하고 순종하도록 한 본문은 가정에서 아내와 남편이 이러한 질서를 지켜야 신앙적인 가정이라고 할 수 있지 않을까요? 특별한 경우 어떤 결정사항을 해야 할 때 아내보다는 남편의 결정을 최종 따라야 한다고 생각합니다. 가정에서 이를 지키지 않으면 분란이 생긴다고 봐요(참여자1).

남편이 교회 출석을 반대하는 것은 신앙적이기도 하지만 의사를 존중하는 차원으로 접근할 필요가 있다고 생각합니다. 집에 들어오지 못하도록 막는 것은 잘못된 행동이지만 아내로서 남편이 그럴 만한 이유가 어디 있는지 찾아보고 격분한 행동이 나오지 않도록 잘 뒷받침 해주어야 한다고 봅니다(참여자3).

가사일 돌보는 문제로 자주 남편과 다툼이 있다고 하는데 그런 일은 여자 쪽에서 해결해 주어야 한다는 것이 기본적인 생각이지요. 재혼해서 남편의 자녀들을 잘 돌봐준 것은 잘한 것이라고 말해 주었어요. 그러나 가게를 같이 꾸려나가면서 힘들지만 가사 일을 괴롭다고 하면 그것은 어쩔 수 없이 여자가 해야 하는 것 아닌가 하는데요(참여자4).

"가정의 아내로서 ~해야 하는 것이 필요(당연)하지 않을까요" 하는 문구는 전형적인 여성 차별적 표현이라 할 수 있다.[117] 여성들의 생물학적 특성상 육아나 가사를 전담하는 것이 자연스럽고 당연하며 현실이라고 하는 생각이 목회자들에게 자연스럽게 배어 있음은 오랜 전통의 답습을 통해서 이어가는 것을 알 수 있다. 비판적으로 고찰할 때 이는 성차별적인 인식이라는 것을 알 수 있다.[118] 여성이 집안일을 맡아서 하는 것, 혹은 사회적으로 특정 지어진 여성의 역할에 대해서 강요하는 것은 사고의 기저에 여성

---

[117] Ruether, *Sexism and God-Talk 성차별과 신학*, trans. 안상님 (서울: 대한기독교출판사, 1985), 206-07.

류터는 여성의 육체성이 전통적 신학의 견지에서는 부정한 것으로 여겨져 왔다고 본다. 여성은 남성적 신비인 거룩함을 얻기 위해서는 남성들의 도움을 받아야 한다는 생각에 대단한 성 차별 의식이 신학 내에 자리 잡고 있음을 역설한다.

[118] Ibid., 211-14.

혐오나 성차별적 이해가 있기 때문으로 분석할 수 있다.[119] 강남순은 여성혐오사상(misogyny)이 교부신학자들로부터 중세에 이르기까지 대부분의 신학자들에게서 발견됨을 지적하면서 다음과 같이 말한다:

> 여성혐오사상은 여성에 대한 두 가지 기본적인 이해를 지니고 있는데, 첫째 여성은 '열등한 존재'라는 이해이며 둘째, 여성은 악을 가져오는 '위험한 존재'라는 것이다. 칼빈의 경우에도 여성과 남성은 태초부터 평등하지만, 여성이 남성에게 종속되는 것은 창조질서에 따른 것이라고 함으로써 사실상 외면적 양태는 바뀌었지만 여전히 여성의 열등성과 종속성을 정당화하고 합법화하고 있다.[120]

가부장제의 권위의식과 억압적 분위기, 그리고 폭력의 이해와 맞물려서 남성들에게서 나타날 수 있는 여성혐오와 성차별적 인식이 목회돌봄에 역기능 하는 것이다. 강남순은 부르디외(Pierre Bourdieu)의 분석을 근거로 제시하면서 "한국교회와 사회에서 성차별주의를 경험하는 가부장제의 희생자인 여성들이 끊임없이 그 가부장제의 공모자적 역할을 함으로써 가부장제적 권력이 작동되고 재생산되는 데에 이바지하고 있다는 것"을 문제로 제기한다.[121] 즉 여성억압과 혐오의 문제는 비단 남성들만의 것이 아니라 여성에게서도 찾을 수 있다는 것이다. 결국, 성차별주의는 그 자체로 일차적인 피해를 일으키는 것일 뿐 아니라, 사회와 제도 그리고 교회 안 등 "삶의 모든 영역에서 직접 또는 간접적으로" 이러한 불평등의 요소를 재생산하고 있다.[122] 주지하는 바와 같이

---

[119] 강남순, *페미니즘과 기독교*, 86-87.

[120] Ibid.

[121] 홍성민, "부르디외와 푸코의 권력 개념 비교: 새로운 주체화의 전략," in, *문화와 권력: 부르디외의 사회학의 이해,* 현태수 et al. (서울: 나남, 1998), quoted in 강남순, *페미니스트 신학: 여성 · 영성 · 생명,* 213.

[122] 강남순, *페미니즘과 기독교*, 17.

강남순은 성차별주의란 "남성 우월주의와 그것을 지속시키고 강화하는 이데올로기를 말한다. 성차별주의는 생물학적 차이에 근거하여 형성된 남성과 여성의 차이를 문화-사회적으로 고정관념화하여 여성을 열등한 존재로 그리고 남성을 우월한 존재로 차별화하고 구분화하는

가부장에 의한 사고는 남녀간의 존재론적인 차이에 의한 차별을 전제한다. 고대로부터 철학적으로, 신학적으로 "여성은 악을 가져오는 위험한 존재"라는 이해가 있으며,[123] 남성은 여성보다 우월한데 이것은 생물학적인 차이로 나타난다고 설명하려 했다. 여성은 "열등한 혼합체"이기 때문에, 자아의 이성적이며 영적인 부분을 대표하는 것은 남성이고, 남성만이 완전히 하나님의 이미지를 나타낼 수 있다고 보았다.[124] 류터(Ruether)는 이러한 남성과 여성의 존재론적 차이가 어거스틴의 신학에서 인간학적 원형이 되고 있음을 발견하고, 오늘날 교회의 신학을 이루는 정통주의 신학에 많은 영향을 주었다고 본다.[125] 정통주의 신학에서 드러나는 차별의 예는 여성이 남성에 예속되어야 하고 위계를 가져야 하는 발상으로 지속하였다는 점이다. 이러한 지위는 하나님의 명령에 의한 예정이며, 남성에 예속되는 것에 순종하는 것이 여성의 역할이라는 것이다. 이런 경향은 신정통주의자 칼 바르트(Karl Barth)에게서 극명하게 드러난다고 류터는 분석하며 창조 때부터 확립된 질서로서 여성에 대한 남성의 우위가 창조의 신학 등 전통적인 신학 전반에서 나타난다고 강조한다.[126]

성차별주의가 기독교 정통신학 안에 내포되어 있음을 감지할 때에 이를 기반으로 한 목회에도 영향을 미칠 수밖에 없다.[127] 연구자의 진술에서 확인되는 바와 같이

것으로부터 출발한다"라고 이야기한다.

[123] Ibid., 32.

[124] Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk 성차별과 신학*, 107.

[125] Ibid.

[126] Ibid., 111.

[127] 강남순, *페미니즘과 기독교*, 190.

역사적으로 가정과 교회 내에서 여성들에 대한 전통적인 역할의 문제점을 지적하고 구조적 변화를 요구하는 목소리에 대해서 보수적 목회자들은 "반기독교적이며, 가정과 교회를 파괴 하고자 하는 위험한 행위"로 비판하였다.

여성들의 위치는 남성의 보조적인 역할과 같다. 또한, 시부모를 모시고 제사를 드려야 하는 한국의 유교 문화의 영향은 여성의 위치를 한층 더 억압하고 불평등을 고착화하는 기제로 작용하고 있다. 이렇게 여성은 고통을 감수해야 하며 가정에서 헌신과 수고를 하는 것을 한국 사회의 문화적 특성이라고 여기는 것은 여성혐오적이고 성차별적인 발상이라고 볼 수 있다. 연구참여자들은 남녀의 평등적 지위와 역할은 인식하면서도 남녀 간 불평등 요소는 부득이하게 인정해야 한다는 의견을 드러냈다. 그로 인해 목회돌봄은 자연스럽게 남성 중심의 대책과 대안 마련으로 이어지게 되었다고 볼 수 있다. 피해 여성을 위한다고는 하지만 유교적 가족 개념을 옹호하고 지키려는 태도의 강요로 나타난다든지, 피해 상황을 견디는 슈퍼우먼이 되기를 요청하는 형태로 나타나게 된다.[128] 이러한 여성에 대한 혐오적 차별적 사고는 여성을 주변화하는 문제로 확대된다.

> *자녀들이 어렸을 때는 생모도 아니고 하다 보니 반항하는 등 속이 썩는 일이 많았다고 합니다. 지금은 시간이 지나니까 철도 들고 해서 대견하기도 하지만, 재혼한 남편이 전 부인과의 사이에서 낳은 자식을 새엄마로 보살피는 데는 많은 어려움이 있었다고 합니다. 어쨌든 엄마가 되었으니 헌신적으로 다가서는 것이 옳은 모습 아니었겠느냐고 말은 했지만, 그간의 고생이 이만저만한 것이 아니었다고 합니다. 지금도 자녀들과의 관계는 서먹한 부분이 여전히 존재해서 마음이 힘들다고 하는데, 엄마 되기가 쉽지 않겠냐, 또 남편이 도와주지 못하는 측면에 대해서는 한국의 전통적인 남자의 모습이 상당히 과묵하고 무뚝뚝한 면이 있는데, 이해하고 살아야 하지 않겠느냐는 위로밖에는 할 말이 없었습니다(참여자4).*

위의 진술에서 참여자는 여성들이 가정에서 여러 힘든 상황을 묵묵히 이겨나가야 하는 당연한 존재로 받아들여야 한다는 인식과 경향을 보인다. '여성이기 때문에'와 '한국의 어머니이기 때문에' 등의 표현에서 묻어나는 의미들은 여성에 대한 특별한

[128] 김은경 et al., *가정폭력: 여성인권의 관점에서*, 115.

이미지를 부여하고 있으며 그것은 차별적인 내용을 담고 있다고 할 수 있다. 가정을 건강하게 지키고 자녀를 양육하기 위한 여성의 헌신은 긍정적인 의미가 있는 반면에 가족 구조에서 나타나는 여성 억압적이고 차별적인 내용도 있다는 사실을 함께 인지해야 한다.[129] 당연히 감당해 내야 할 몫으로 여기고, 여성에게 자연적으로 짐 지워진 운명적 책임이라고 생각하는 배경에는 여성은 열등하고 존재적으로 '비남성적'이라는 차별의 인식이 자리잡고 있기 때문이다.[130]

이러한 여성혐오와 성차별은 그 자체로 심각한 아내폭력을 불러일으키는 원인이 되지만, 이로 인해 파생되는 사고는 여성은 남성과는 다른 존재로 여기려는 경향으로 발전한다. 그리고 여성들의 문제에 무관심하거나 주요 관심에서 제외하는데 이는 피해 여성에 대한 "냉소적 주변화/소외화"이다.[131] 성차별은 여성을 소외시키고, 피해에 대해서 냉소적인 반응으로 돌아서게 하고 주변화한다. 가부장제 권력의 남성이 자신을 주체로 인식하는 가운데에서 피해 여성을 어떻게 냉소적으로 대하는지 알 수 있다.

> *귀신 환상이 보이고, 괴롭히는 환청을 듣는 여성인데 여러 번 만나고 예배하며 지도 가운데에 스스로 많이 좋아졌다고 했다. 그래서 교구 목사님을 대동하여서*

---

[129] 강남순, *페미니즘과 기독교*, 188.

[130] Ibid., 17. 성차별주의의 정의에 따르면 여성을 "성적 대상물로 여기며", 남성 중심의 전형적 고정관념에서 벗어나는 생각이나 행동을 하는 여성들을 "비여성적"이라고 지적하며 비난한다.

[131] 이혜진, "한국교회의 공공성의 목회적 돌봄을 위한 목회신학 방법론 연구–알리, 커쳐, 권수영을 중심으로," *연세상담코칭연구* 5 (March 2016): 263–83.

이혜진은 냉소적 소외화는 자본주의의 속성들로 인해 더 가속화 되었다고 본다. 이혜진은 "한국사회는 무엇보다 '경제성장'에 치중하게 하면서, 전지구적으로 확장되고 있는 신자유주의 체제에 편승했다. 이에 국민의 인권과 생명의 존엄성은 물론, 사회정의와 윤리가 경제적 이윤 창출의 수단이 되었다. 더 나아가 지구생태계의 모든 생명들까지도 '오직 경제'의 도가니 속에 매몰되었다. 이러한 현상들은 전체를 위한 개인의 수단화를 야기시키는 구조를 양산하였고, 이러한 구조 속에서 강화된 개인주의자의 냉소성(cynicism)은 자기절대화와 동시에 타자의 소외화 (marginalization)를 한국사회에 고착시켰다"라고 말한다. 이는 자본주의와 가부장적 인식의 구조가 서로 맞물려 발생하는 구조적 문제로 볼 수 있다는 것이다.

가정 심방을 하는 가운데 문제가 생겼다. 교구목사님이 예배 중에 "귀신이 많이 사라졌다고 들었다. 잘 관리하지 않으면 더 강한 귀신이 올 수 있으니 조심하라"라고 이야기하는 것이었다. 순간 철렁했다. 심신이 약한 사람인데 이 말이 또 그에게 악영향을 미칠 것이라는 판단 때문이다. 심방 전에 누누이 현재의 상태를 알려주고, 특별히 조심해서 다루어 주라고 요청했었는데 너무 경솔한 설명이 아닌가 하는 생각이 들었다. 며칠 후 아니나 다를까 이 여성이 "귀신이 더 많이 나타나게 된 것 같다"라고 하면서 "성당으로 가서 성수를 받아야겠다"라면서 인근 성당으로 떠나갔다(참여자2).

목회자는 피해 여성이 당하고 있는 심신의 어려움을 크게 고려하지 않고 안이하게 대처한 결과로 불안감을 안고 떠나가는 사태를 맞게 되었다. 여성이 당하는 고통은 스스로 감당해야 할 차원으로 보고 세심하게 상태 파악을 하지 못해 가져온 것이라 볼 수 있다. 냉소적 주변화의 현상은 타자에 대한 연민과 깊은 살핌을 전제로 돌봄을 하지 못한 결과로 나타난다. 나 중심의 사고는 타자의 아픔에 공감하지 못하는 것이다. 내가 알고 있는 지식이 상대방에게 오히려 독이 될 수 있고 괴로움이 될 수 있다는 사실을 목회자가 피상적으로 알고 있었기 때문이다. 은연중에 전달될 수 있는 여성에 대한 차별과 혐오의 표현들을 면밀하게 살펴야 하며, 그리고 피해에 대한 전문적인 지식을 갖추는 등 전체적으로 목회돌봄에 보완해야 할 점이 있다는 것을 보여준다.

5. 교단 및 지역교회의 미흡한 대처와 정책의 부재.

목회돌봄을 진행한 참여자들에게 "교회 차원의 지원이나 협력은 무엇인가?" 하는 점을 질문하였으나, 참여자들은 담임 목회자가 있는 경우 보고하고 도움을 줄 수 있는 것은 무엇인지 알아보거나 혹은 목회자 개인의 역량으로 해결하는 정도였다. 아내폭력 피해 여성에 대해 사회와 교회의 관심은 최근에 여러 논문과 학술 연구들을 통해서

관심이 더해 가고 있다.[132] 하지만, 여전히 피해 여성의 교회 내 돌봄에 있어 이렇다 할 만한 가시적인 변화가 보이지 않는다는 것은 이번 연구를 통해 다시 확인되었다.[133] 교회에 피해 여성을 위한 쉼터의 운영이라든지, 혹은 관공서 또는 기업에서 정부 차원으로 시행되는 성폭력 근절/예방과 같은 교육의 교회 내 실시라든지, 또는 피해 여성들을 위한 전문 인력을 배치하는 일은 단기간의 목회 계획으로 불가능하다. 기타 간단한 아내폭력 피해자 보호 프로그램을 교회 내 사역에서 찾기는 쉽지 않다. 그러면 과연 피해 여성들을 교회에서 체계적으로 관리하고 보호할 방법은 없는가를 연구해야 할 필요성을 느꼈다.

교회가 피해 여성에 대해서 적극적으로 돌봄을 수행할 수 없다면 그 이유는 무엇인지 교회 대책에 대한 점검이 필요하다. 이를 위해서 몇 가지 질문을 할 수 있다. 먼저는 '평소 교회에서 회중 예배나 집회에 아내폭력 예방을 위한 교육이나 설교를 얼마나 자주 하고 있는가?' 혹은 '이를 위한 프로그램은 운영하고 있는가?' 교회는 아내폭력 전문기관이 아닌 만큼 이를 의무화해야 할 필요성을 느끼지 않는 것은 사실이다. 하지만 분명한 것은 아내폭력이 상시로 일어나고 있으며, 성도들 가운데 피해를 당하여 신음하고 있는 이들이 있다는 것이다. 이러한 문제는 지속적인 교육과 재발 방지를 위한 노력을 통해 약화할 수 있다. 이는 피해 가정만을 위하는 길이 아니다. "가정이 살아야 교회가 산다"라는 인식 속에서 접근해야 한다.[134] 김연성은 교회의 역할에

---

[132] 박미은, "가정폭력의 심각성과 교회의 역할," *새가정* (July 2000): 42-43.

[133] 이희연 and 박태정, "가정폭력 피해 여성의 사회적 배제 경험에 대한 현상학적 연구," *여성연구* 78, no. 1 (2010): 160-61.

[134] 김연성, "한국 가정의 현실과 교회의 역할," *한국기독교상담학회지* 12 (December 2006):

대해서 "가정과 사회 및 교회가 서로 영향을 주고받는 순환적이고 역동적인 하나의 관계 체계로 인식하는 것이 중요하다"라고 지적한다.[135] 예방 교육은 사회와 교회가 함께 그 몫을 감당해야 한다. 특히 교회 성도들의 가정의 문제에 대해서는 교회의 역할이 무엇보다 중요하고 할 수 있다.

둘째로 '피해자 발생시 행동요령이나 피해자가 참고할 만한 안내/지침서를 준비하고 있는가?', '아내폭력 피해 여성 발생시 진행할 수 있는 돌봄의 절차(매뉴얼)를 알고 있는가?' 혹은 '피해 여성이 도움을 받을 방법이나 참고할 만한 안내서를 비치하고 있는가?' 아내폭력뿐 아니라 가정의 문제에 대한 어떠한 지침서이든 갖춰 놓은 교회를 찾기는 힘들다. 특별한 가정사역을 진행하고 있는 곳을 제외하고 일반적으로 안내서를 구하기 어렵다. 이는 가정 문제에 대한 지침서를 갖추지 않는 것에 그치는 것이 아니라, 그 폭력의 심각성을 교회가 관심 두지 않는 현실을 반영하고 있다고 할 수 있다. 아내폭력의 문제를 다루는 지침서나 예방을 위한 안내서는 성도들의 관심을 환기할 수 있는 것임은 분명하다. 교회가 관심이 있으며 언제든지 도움을 받을 수 있는 곳임을 나타내기 때문이다. 하지만 가정 사역 프로그램을 운영하는 교회에서조차 아내폭력에 대한 구체적인 안내서를 준비해 놓지 않고 있는 것은 교회 정책 마련의 미비함을 드러내는 것이라 할 수 있다.

교회 정책 마련은 결국 기획을 하는 목회자의 몫이다. 목회자가 한 교회에 1인 이상인 한국교회의 현실 속에서는 여러 목회자가 함께 정책을 마련하는 과정이

83.

[135] Ibid., 84.

필연적이라 할 수 있다. 교회 차원의 문제제기는 소속 노회(연회)와 교단 총회로 연결된다. 교단의 총회에서 아내폭력 문제에 대한 대책을 마련하면 가장 효과적일 수 있다. 그렇지 못하다 하더라도 개교회의 관심을 통해 네트워크를 형성하도록 하며, 사례 연구와 재발 방지 및 예방을 위한 목회적 접근을 시도하는 과정이 반드시 있어야 한다고 나는 생각한다. 교회의 관심을 증대시키고 대책 마련을 촉구하면서 아울러, 목회자를 위한 아내폭력 피해 여성 돌봄 사역의 정보 공유와 목회자 간 학술 연구 및 교육 등 적극적인 대처방안의 모색이 필요하다 할 수 있다.

Chapter III

아내폭력 문제에 대한 개념과 법률적 이해
(Definition and Legal Understanding of Domestic Violence)

A. 가정폭력과 아내폭력 개념의 정립

질적연구의 분석을 통하여 발견된 5가지 주제에 대한 개선의 노력이 어떻게 진행되어야 하는지 다루어 보고자 한다. 먼저는 단어 정의에 대한 이해가 필요하다. 앞서 중요 단어의 정리에서 기술한 바와 같이 '가정폭력'이라는 단어가 가지고 있는 함의와 '아내폭력'이라는 단어가 뜻하는 바에 있어 차이가 있다. 가정폭력이 아동이나 노인 학대 등을 포괄하고 있어서, 가부장적 기반을 둔 가정폭력의 특징을 잘 표현하고 이해하도록 하는 표현은 '아내폭력'이란 표현사용이 더 적절하다는 견해가 있다. 1999년부터 2013년까지 조사된 가정폭력 피해자 가운데 '아내가 본 피해'가 차지하는 비율은 6년간 평균 38%를 웃돈다.[136] 특별히 여러 가지 피해를 폭력의 개념으로 이해하는 것이 중요한데, 그 중심에 '아내'의 의미가 자리하고 있다는 것에 강조점을 두는 것이다. 그래서 '가정폭력'이 아동이나 노인 학대 등의 더욱 포괄적 범위의 개념을 나타낸다면, 가부장제적 폭력으로 특별히 아내가 당하는 폭력을 이해하기 위해서는 이 부분만의 특별한 이해를 위한 개념적 단어로 '아내폭력'을 사용하는 것이 바람직하다고 볼 수 있다. 따라서 가정폭력의 협소한 의미로, 그러나 더 중요한 남성 중심의 가부장제적 억압, 차별 등의 폭력을 표현하는 '아내폭력'을 사용하는 것이 문제의 본질을 더 명확하게

[136] 정희진, *아주 친밀한 폭력–여성주의와 가정 폭력*, 41.

드러낸다고 할 수 있다.[137]

B. 아내폭력의 법적 규정의 문제 이해

아내폭력 피해 여성을 돌보는 목회자는 개념 및 법적 조항에 대한 이해도를 높일 필요가 있다. 아내에 대한 폭력은 현행 실정법상 분명한 죄책이며 범죄라는 인식과 법 적용을 통해 제어되도록 조치하는 방안을 목회자는 숙지해야 한다. 적극적으로 피해 여성 돌봄의 법적인 이해를 높여 갈 필요가 있다. 피해를 예방하고 최소화하기 위한 법령이 마련되고 예방 교육이 정부 차원에서 진행되는 등 적극적인 대책이 강구되고 있다.[138] 하지만 그에 비교해서 교회는 법적 지원을 이해하거나 적용하는 대책이 준비되고 있지 않다. 여전히 개선하고자 하는 의지를 보이지 않는 것은 교회가 피해자를 돌보고 있지 못한다는 것을 뜻한다고 할 수 있다. 특별히 교회의 목회자들이 목회돌봄을 통해 보여주는 아내폭력에 대한 인식은 개념을 축소하여 한정적으로 사용하는 측면이 있다. 법에 적시된 경우에만, 혹은 가시적으로 피해 상황이 드러나는 때에만 고려하고 인정한다든지, 여러 차례 반복되는 요청이 있을 때만 관심을 기울인다든지 하는 것이다.

> *피해자의 주변에 가족이 어려움을 알고 있어서 목회자를 통해 도움을 얻고자 했지만, 목사님을 만나기까지 오래 걸렸다고 합니다. 피해 성도는 한 주일에 한 번*

---

[137] Ibid., 42.

[138] 가정폭력방지 및 피해자보호 등에 관한 법률 시행령(약칭 가정폭력방지법 시행령)에 따라 대통령령으로 정하는 공공 단체(초·중·고 및 대학)등에서 학생들은 의무적으로 가정폭력 예방교육을 받도록 하는 등 제도적으로 보완되고 있으나, 제도화 되는 가운데 생기는 성별권력관계의 중요성 간과 등 보완이 필요하다.

법제처, "가정폭력방지 및 피해자보호 등에 관한 법률 시행령," *국가법령정보센터*, 공포 December 30, 2016. http://www.law.go.kr/법령/가정폭력방지및피해자보호등에관한법률시행령 (Accessed January 22, 2017).

(사)한국여성의전화,"2015년 가정폭력상담소·성폭력상담소 상담통계," http://hotline.or.kr/board_statistics/25615 (Accessed January 20, 2017)

만나는 성도여서 그녀가 어떠한 어려움에 부닥쳤는지 알 수 없었습니다. 다행히 주변의 지인이 지속해서 연락해와서 알게 되었고 그래서 면담을 하도록 다가설 수 있었습니다(연구참여자2).

다른 가정을 심방하고 나오는 중에 함께 참석했던 여성도 스스로가 자신의 어려움을 토로하기 시작했습니다. 예전에도 몇 번 들어서 알고 있는 부분도 있지만, 다시 최근에 일어난 일에 대해서 본인 스스로가 말하는 것을 통해 알게 되었습니다(연구참여자5).

남편의 폭력에 대해서 이혼이나 기타 법적으로 해결할 방법을 알려 주기는 했지만, 그것은 본인이 선택할 문제이지 목회자가 나서는 것은 바람직하지 않다고 생각합니다. 또 이혼의 문제는 성경에서 금지하고 있는 부분이라서 성급하게 조언해 주기가 어려웠습니다(연구참여자5).

이는 아내폭력의 문제를 인지하고 즉각적으로 조치하는 인식이 부족하다는 것을 드러내는데, 연구참여자들이 크게 개의치 않는 모습을 통해 알 수 있었다. 결국, 적절한 목회돌봄의 대처로 이어지지 않았으며 차후 유사한 사례에 대한 교회차원의 대책 마련에도 소극적인 태도를 보이게 된 것임을 알 수 있었다. 이러한 소극적인 법적 태도의 원인은 몇 가지로 분석할 수 있다.

먼저는 목회 안에서 발생한 아내폭력 문제를 사회적 법으로 해결하는 것을 될 수 있으면 피하려는 부분이다. 아내폭력 가정을 방문한 목회자를 통하여 확인 할 수 있었던 것은 가급적이면 사회법을 적용하지 않고 해결하고자 하는 마음이다. 아내와 남편이 교회의 성도라서 가능하면 원만하게 해결했으면 하고 바라고 있었다. 즉 목회자가 나서서 담당 경찰서에 신고하여 법적인 조치를 받도록 하는 것은 목회자로서 할 일이 아니라고 보는 경향이다. 목회자는 법을 사용하기보다는 신앙 안에서 문제를 조용히 해결하고 원만하게 화해하도록 하는 것이 바람직하다는 견해를 가지고 있었다.

또한, 사고 가정 신고를 주저하게 만드는 것은 법적 조치를 하고 난 이후의

사후처리에 대한 부담감이다. 아내폭력에 대해 경찰에 신고하여 혹시나 피의자인 남편이 보복행위를 가하거나, 목회를 방해하지는 않을까 하는 우려가 있다고 말한다. 마지막으로 '법적인 제재로 모든 것이 다 해결될 수 없다'라는 생각이 법적 조치를 어렵게 만드는 요인이 된다. 이 밖에도 법적인 해결의 과정이 과연 신앙적으로 바람직한지에 대해 판단을 보류하고 있는 때도 있다. 또한, 신고 이후에 무고죄나 혹은 구설수를 우려하는 때도 있었는데, 이러한 문제를 해결하기 위해서 법률에 대해 보다 구체적인 교육을 통하여 인식에 변화를 가져와야 한다. 사회적 법에 대해 신뢰를 가지며, 심각한 가정의 문제를 적절하게 법의 도움을 통해 해결해 나가는 방식을 인지해야 한다. 그리고 무엇보다도 법률 적용에 신중함과 전문성을 보완해야 한다. 그러기 위해서는 관련 지식을 습득하고 전문 교육기관을 통해 주기적으로 교육을 받아야 한다. 아내폭력 예방 교육 대상에서 교회는 의무 시행지에서 제외되어 있는데 이를 보완해야 할 것이다. 목회자도 예방 교육을 통하여 부족한 점을 정기적으로 보완해야 한다. 그리고 무엇보다 아내폭력에 대한 개념을 바로 하고 실천에 적용할 수 있도록 주지해야 한다.

'가정폭력방지 및 피해자보호 등에 관한 법률'에 정의된 바에 의하면 "가정폭력이란 가정구성원 사이의 신체적, 정신적 또는 재산상 피해를 수반하는 행위"를 말한다.[139] 그리고 이러한 피해를 발생시킬 경우 이는 범죄로 분류가 되며 법적인 처벌이 주어진다.[140] 그런데 중요한 사실은 법적 제재가 가능한 범죄가 되기 위해서는 형법에

---

[139] 법제처, "가정폭력방지 및 피해자보호 등에 관한 법률," *국가법령정보센터*, March 2, 2016. http://www.law.go.kr/법령/가정폭력방지및피해자보호등에관한법률 (Accessed January 31, 2017).

[140] Ibid., 제2조 2항.

해당 행위가 저촉되는지 판단을 해야 하는 면이 있다. 아내폭력은 당위적으로 근절해야 한다는 외침은 처벌 없이는 공허하기 때문이다. 그런데 범죄가 성립되기 위해서는 법적으로는 신체적 정신적 또는 재산상의 피해가 입증되어야 한다는 것을 의미한다. 그것은 상해, 폭행, 학대 등 물리적인 행사를 통하여 해당 기관(법원, 경찰, 병원 등)의 판단에 따르는 피해가 발생하는 경우 혹은 미수에 그친 경우 범죄로 처벌할 수 있다.[141] 여기에서 혼동할 소지가 있다. 그것은 입증되기 어려운 여러 가지 정황들을 아내폭력의 범죄의 범위에 포함하지 않는 것이다. 김승권은 가정폭력에 대한 개념 정립에 있어서 가정폭력이라는 용어가 특정한 상황만을 인식하도록 하는 면을 지적하는데 그 개념을 재고할 수 있다:

> 가정폭력이란 단어를 주로 남편의 부인에 대한 폭력인 아내구타 또는 학대를 의미하는 것으로 보고, 학자나 실무자들 간에 유사용어들이 혼용되고 있으며 구체적으로 학대의 정도나 범위를 설정하는데 어려움이 있기 때문이다. 용어를 사용함에도 학자에 따라 다른 유사한 용어를 사용하고 있으며, 그 용어에 별다른 의미를 부여하고 있지 않다. (중략) 가정폭력은 가족원 간에 발생하는 모든 종류의 폭력을 포함한 포괄적인 개념으로 인식되어야 할 필요성이 있음을 지적하고자 한다.[142]

목회자가 가정 내 폭력 피해 여성을 판단할 때 구체적인 학대나 정도를 구분하기가 쉽지 않은 경우, 이를 단순 가정불화 정도로 분류하거나 혹은 간단한 부부 간 갈등으로 이해할 수 있는 소지를 제거하기 위해 분명한 단어 사용이 필요하다. 앞선 분석에 따르면 연구참여자들이 평소에 접하는 아내폭력 피해 여성들에게서 '명백한

---

141 Ibid., 제2조 3항.

142 김승권 and 조애저, 韓國 家庭暴力의 概念定立과 實態에 관한 硏究," *한국보건사회연구원*, (1998): 77. https://www.kihasa.re.kr/common/filedown.do?seq=14866 (Accessed January 20, 2017).

아내폭력 피해자이다'라고 생각할 근거를 협소하게 혹은 소극적으로 적용함으로써 간과할 수 있는 소지가 있는 것이다. 그래서 목회자는 먼저는 법적 개념을 잘 이해해야 함은 물론이거니와 좀 더 구체적이고 적확한 의미로 단어를 사용하고 이에 따른 법적 규정의 한계를 극복하는 인식을 해야 한다. 이는 목회돌봄에도 적용하여 신학적 통찰을 통하여 아내폭력을 구체적으로 정의해야 할 필요성도 가져오게 하는 것이다.

법적으로 규정한 신체적 정신적 피해라는 것은 형법에 규정된 조항들이다. 그래서 목회자가 구체적으로 법을 적용하여 처벌 가능한 폭력인지 판단하는 데 어려움이 있을 수 있다. 그래서 자칫 폭력이 아닌 것으로 오판할 가능성이 존재한다.[143] 특히 피해를 보는 여성들이 자신이 당한 폭력을 심각한 문제로 인식하지 못하도록 방해할 수도 있다.[144] 피해 여성이 자신이 당한 폭력 상황을 인식하지 못하는 이유는 그와 같은 폭력이 용인되고 "너무 흔한" 사회라는 잘못된 인식과, "폭력은 너무나 거대한 사건이어서" 그것을 폭력으로 규정할 때는 가정 파괴를 염두에 두어야 할 것 같은 이유 때문으로 지적되었다.[145] 그래서 결국 폭력적인 상황을 외면하게 되고 그것이 폭력이었고 처벌이 가능한 범죄 행위인가에 대한 확신이 없으므로 인해 자신의 피해 사실을 숨기게 되는 원인으로 작용한다고 볼 수 있다. 그래서 처벌을 받을 수 있는 것과 그렇지 않은 것을 가리는 것 자체는 목회돌봄에서 역기능을 할 수 있다. 그런데도 목회자는 무엇이 상해이고 피해가 되는 일인지를 피해자와 가해자에게 설명할 수 있는 법적 지식을 숙지하고 있는 것이 중요하다. 목회자 스스로가 아내폭력 피해자가 당하는 폭력은 심각한

---

143 김은경 et al., *가정폭력: 여성인권의 관점에서*, 34.
144 Ibid.
145 Ibid.

것이고, 반드시 근절되어야 함을 명확히 인지해야 가해자와 피해자에게 폭력 근절과 재발 방지에 함께 협력도록 할 수 있다. 목회자는 목회돌봄을 통해 가해자와 피해자를 함께 적절하게 도울 수 있어야 한다. 명확한 법적 지식을 바탕으로 목회자는 피해자에게 폭력을 자각하도록 해야 하며, 피해자는 목회자를 신뢰하며 목회돌봄을 진행할 수 있는 기초가 될 수 있다. 목회자는 먼저 피해 여성이 스스로 "피해를 당했다"라는 사실을 인지시켜 주는 것이 목회돌봄의 시작임을 인식할 필요가 있다. 한다

다음은 법적으로 인정되는 아내폭력의 피해를 상세하게 나열한 것이다. 구체성을 가지고 접근할 때에 목회돌봄에서 보다 적극적인 활동을 기대할 수 있다:

> (1)'육체적 폭력'-때리는 것, 무는 것, 질식시키는 것, 쥐는 것 치는 것, 차는 것, 꼬집는 것, 머리를 잡아당기는 것 등. (2)'부당한 힘의 사용'-기본적인 권리들을 부정하는 일, 법적 권력 수단을 사용하는 일, 사적이고 개인적인 인생을 빼앗는 일, 화장실 물 사용을 통제하는 일.[146] (3)'스토킹'-몰래 뒤따르는 일, (가게, 교회, 직장 등) 모든 활동을 감시하는 일, 극단적인 불신과 시기. (4)'정서적 폭력'-모욕, 이름 부르기, 심리전, 정신적 압박, 과도한 지배적 행동, 조건적 애정, 정체성의 상실. (5)'협박'-관계를 종결짓겠다는 협박, 정서적 혹은 육체적으로 해를 가하겠다는 협박, 생명에 대한 협박, 아이를 데려가겠다는 협박. (6)'경제적 폭력'-아내에게 돈을 빌려오도록 하는 일, 벌어온 돈을 갈취하는 일, 시장을 볼 때 비용의 일원 하나까지 보고하도록 하는 일. (7)'위협'-째려보기, 위협하는 행동이나 제스처(몸짓), 큰 목소리, 공포심을 유발하는 일. (8)'재산폭력'-벽에 구멍을 뚫는 일, 물건을 내리치는 일, 재산을 파괴하는 일. (9)'침묵'-침묵을 일종의 무기로 사용하는 일, 대화하지 않거나 하지 않으려고 하는 일. (10)'소외'-주위 사람들과의 관계나 그 관계 안에서의 행동을 통제하는 일, 전화하거나 받는 것을 제한하는 일. (11)'자녀 이용'-자녀를 이용하여 자신의 의사를 전달하려고 하는 일, 자녀를 만나는 것을

---

[146] 중국의 한 대학 화장실에서 절수를 목적으로 여성 화장실에 남성 소변기를 설치한 사례에 대해서 여성에 대한 힘에 의한 폭력임을 규정하기는 쉽지 않다. 그러나 경제적 이유로 혹은 여타 다른 이유를 근거로 동의하지 않은 사안을 남성의 정책적 결정에 의거 일방적으로 진행하는 것은 당사자에게는 폭력이 되는 것이라 볼 수 있다.

이동준, "中 대학 '절수 위해 이제 여학생도 서서 소변봐라'," 세계일보, January 18, 2017. http://www.segye.com/content/html/2017/01/18/20170118001913.html (Accessed January 30, 2017).

학대의 수단으로 사용하는 일. (12)'모욕'-적대적인 유머, 공공장소에서의 모욕 비난, 외모나 부모로서의 권위나 가정주부로서의 책무를 비하하는 일, 좋아하지 않는 음식을 먹도록 강요하는 일. (13)'책임 폭력'-아내에게 일상의 모든 일(공공요금이나 생활비 등)에 대해 책임을 지도록 하는 일. (14)'성적폭력'-비정상적인 성적 행위를 요구하는 일, 몸의 성적 부위를 가격하는 일, 아내를 성적 대상으로만 취급하는 일, 잠을 못 자게 하면서 성적 행위를 하려는 일, 강요된 섹스, 과도한 시기심. (15)'남성 우월성의 사용'-아내를 하녀처럼 취급하는 일, 일방적인 결정, '성주'처럼 행동하는 일. (16) '영적 폭력'- '복종', '순종' 등의 말이 나오는 성서의 이야기들을 인용하여 학대하는 일.[147]

일일이 더 열거할 수 없을 만큼 아내폭력의 형태는 다양하고 광범위한데, 그에 비교해서 즉각적으로 이를 폭력으로 인식하고 심각하게 여기는 목회자의 반응은 좀처럼 찾기 어렵다는 것은 목회돌봄의 접근에서 재고해야 할 부분이다. 아내폭력 피해 여성을 돌보기 위해서는 다양한 폭력의 차원을 인지하고 있어야 한다. 목회돌봄에서 아내폭력 피해 여성을 대할 때 먼저 피해 여성이 당한 폭력이 처벌 가능한 수위인가를 먼저 확인해야 한다. 위에 명시한 사례들을 숙지하고 있으면 이 판단은 수월해지고 법적 집행에 대한 필요성도 강조할 수 있다. 법에 명시한 아내폭력을 당한 경우인가 아닌가에 대해 의심이 가면 가정폭력상담소나 관련 기관의 자문 혹은 법적인 이해를 통해서 분별할 필요가 있다. 그래서 법적 처벌 수위에 이르는 심각한 피해 일 때 범죄행위로 인식하고 즉각적으로 관련 기관의 도움을 줄 수 있도록 연락해야 하는 매뉴얼을 체계화하여 준비하고 있어야 한다. 이를 위해 목회자는 사전 준비의 교육이 필요한 것이다. 대단히 중요한 부분임에도 폭력에 대해서 피해 사실의 심각성을 간과하거나 보호 시기를 늦추게 되면 더 큰 피해를 줄 수 있다는 점을 간과해서는 안 된다. 이러한 인식이

[147] Paul Hegstrom, *Angry Men and the Women Who Love Them 가정폭력 치유 교과서: 폭력남편과 그를 사랑하는 아내*, 46-47.

없으면, 매뉴얼을 준비하거나 비치하는 것이 어렵게 된다. 연구에 참여한 목회자의 교회에 매뉴얼을 갖추고 있는 곳은 없었다고 밝힌다. 이뿐만 아니라, 한국의 교회 대부분은 아내폭력에 대한 목회자 지침을 내부적으로 마련해 놓지 않는 실정이다. 이는 가정에서 발생하는 폭력 전반에 대하여 교회는 담당 사역이 아니라고 판단하기에 나타나는 현상으로 볼 수 있다. 하지만 적극적으로 문제의 중요성을 인식시키고, 재발 방지를 위한 노력의 목적으로 아내폭력 대처를 위한 매뉴얼을 작성하고 목회자가 열람할 수 있도록 해야 한다.

이렇게 아내폭력에 대해 목회자는 철저한 법적 인식이 필요한데, 이는 개념을 정리하고 숙지하고 있어야 함을 의미한다. 피해자로 여겨지는 성도와의 전화통화나 직접적인 면담 속에서 "이것은 가정폭력의 징후 또는 폭력의 피해이다"라고 선별할 수 있도록 준비가 되어야 한다. 그래야 이후 적절한 법적 도움을 얻으며 목회돌봄이 시작될 수 있기 때문이다. 피해 여성뿐 아니라 목회자에게서도 피해 상황인지 아닌지에 대해서 확실성을 갖지 못하면 피해 사실은 숨겨지고 은폐될 수 있다.[148] 피해 여성들의 전화 상담을 진행해 온 한국여성의전화 담당자는 "피해 경험은 응당 공포를 느껴야 한다는 통념이 이미 구성된 상황에서 공포가 아닌 다른 감정을 느낄 때, 피해자는 그것을 폭력으로 명명하지 못한다"라고 밝힌다.[149] 그래서 폭력을 폭력이 아니라고 생각하며 이를 반복함으로 결과적으로 심각한 가시적인 피해 상황이 발생할 때까지 사태를 확대하게

148 김은경 et al., *가정폭력: 여성인권의 관점에서*, 34.
149 Ibid.

된다.[150] 그래서 무엇보다 사태를 파악할 수 있는 판단력이 초기 대응에 중요하다. 목회자가 이러한 안목을 가지고 사태의 심각성을 경고해 줄 수 있어야 한다. 목회돌봄을 진행하는데 필요한 역량의 강화라고 할 수 있다. 사전 준비를 통하여서 다양한 사례와 법적인 조항들을 주지하고 있어야 하고 관련 기관과의 협조와 네트워킹도 마련해 두어야 한다.

C. 피해 여성의 자립의지

앞서 살펴본 법적인 보호는 한계가 분명하다는 점을 인식해야 한다. 모든 피해를 법의 적용으로 막고 해결할 수는 없다는 의미이다. 현재의 법 제도하에서의 보호는 남녀 차별에 대해 몰이해 성격이 강화된 점이 있다.[151] 그 의미는 법적 규제는 성차별적인 권력 관계를 드러내지 못하고, 가부장제의 억압으로 인한 문제를 근본적으로 해결해 주기 어려운 한계를 가지고 있다는 뜻이다. 그래서 피해 여성에게 더 중요한 것은 법과 정부의 지원과 보호와 더불어 스스로 문제를 해결해 나갈 수 있도록 주체성과 자립할 수 있는 의지를 갖도록 해야 한다. 이를 위해 폭력의 근본적 원인을 찾도록 하며 결과적으로는 피해 여성이 주체적으로 문제를 인식하고 해결하는 방향으로 돌봄이 진행되어야 한다. 여성들이 폭력 피해의 사실을 은폐하고 지속적인 피해를 감수하는 이유 가운데에 가장 큰 원인이 바로 자립에 대해 두려움과 걱정이 있어서이다.[152] 문제를 적극적으로 해결하고 스스로 "살아남는 역량"을 강화하도록 도와야 한다.[153] 그렇게 하기 위해서는 자신의 삶에

---

[150] Ibid. 37.
[151] Ibid, 38.
[152] 정춘숙, *가정폭력에서 벗어나기: 성평등 의식과 자립의지*, 43-44.
[153] Ibid., 47.

대한 책임과 자립을 향한 역량 강화를 해 나아가야 한다. 국내에서도 피해 여성의 자립에 관한 관심이 높아진 것은 가정폭력방지법이 2006년에 개정되면서부터이다.[154] 피해 여성들 자신의 문제를 벗어나기 위한 자립의 의지는 '보금자리'와 '생활터전'의 문제 해결이 주요 요건으로 지목되었다. 그래서 자립 후 사회적응 프로그램에서는 삶의 자리를 마련해주고 일터를 연결해주는 시스템이 매우 중요한 자립의 경제적 요건으로 여겨진 것이다.[155]

그러나 이러한 경제적 요건들보다 더 중요한 것이 바로 '양성평등'에 대한 인식과 '사회적 지지'라는 연구가 있다.[156] 경제적 안정과 함께 정신적인 각성과 억압에서부터의 자유로움의 의지가 피해로부터 문제를 해결할 힘이 된다는 것이다. 이는 아내폭력 피해자를 돌보는 목회에서 고려해야 하는 매우 중요한 자료를 제공하고 있다고 볼 수 있다. 경제적 요건만이 피해 여성들이 자신의 문제를 해결하는 용기와 힘을 얻는 것이 아니고, 인식론적 측면들이 문제를 적극적으로 해결해 나가도록 하는 매우 중요한 요인으로 작용한다는 것이다. 피해 여성에 대한 목회돌봄의 신학적 접근의 필요성과 교회의 적극적인 지지와 후원이 가부장제적 폭력 아래에서 신음하는 피해 여성들을 위로하고 실제로 스스로 일어설 힘을 줄 수 있다. 이제 살펴본 아내폭력 문제의 개념과 법적인 적용 그리고 자립의 중요성을 통해서 더욱 강조되는 것은 불평등과 억압으로부터의 자유에 대한 갈망을 인식하는 것이 문제 해결에 중심적인 요소라고 나는 생각한다. 그래서 다음 장을 통하여 목회돌봄이 피해 여성을 위로하고 자립할 수 있도록

[154] Ibid., 48.
[155] Ibid., 52-53.
[156] Ibid., 131.

하는 신학적 근거들을 살펴보고자 한다.

Chapter IV

목회돌봄을 위한 신학적 구상(Theological Reflection for Pastoral Care)

목회돌봄을 진행한 목회자들과의 면담 분석 결과는 아내폭력 피해 여성에 대한 신학적이고 윤리적인 새로운 접근 방식이 필요하다는 것을 시사한다. 목회자의 가부장제적 인식 극복과 피해 여성에 대한 궁극적 치유와 회복을 위한 신학적 구상이 필요하다. 이를 위하여 최근에 논의되고 있는 거시적이고 성찰적인 시각을 전제로 이야기하는 코즈모폴리터니즘 담론을 새로운 신학 패러다임의 대안으로 제시하고자 한다. 코즈모폴리터니즘은 가부장제로 인해 상실된 개별 정체성의 문제로부터 관계에서의 환대와 책임의 접근에 이르기까지 포괄적 시각을 제공해 줄 수 있을 것이다. 특별히 이러한 관점에서는 "생명 자체를 유의미하게 바라보며 충분히 존중받고 보호받을 수 있는 권리가 있음"을 명시하고 있다는 점이 중요하다.[157] 이러한 맥락은 아내폭력 피해 여성을 돌보기 위한 신학적 이론을 세우는 토대를 마련해 준다고 생각한다.

여기서는 세 가지 관점에서 이 부분을 살피고자 한다. 첫째는 전체 억압의 구조를 바라보기 위한 시선의 전환이다. 우주적 시민의 담론으로써의 코즈모폴리터니즘은 개별로 분리된 여러 문제를 통전적으로 바라보게 하는 거시적 관점을 제시해 준다. 둘째는 거시적 관점으로 넘어야 할 무수한 경계선을 확인하고 관찰한다. "자연적인 것처럼 위계화하는 경계선"[158]의 지형을 뛰어넘고자 함이다. 셋째는 경계선을 넘어 타자에게

[157] 강남순, *코즈모폴리터니즘과 종교*, 18.
[158] Ibid., 59.

다가서는 문제이다. 나는 이 장에서 주변화되고 객체화된 타자인 피해 여성을 새롭게 인식하는 데 고려해야 할 것은 무엇인지에 관해 살펴보고자 한다.

A. 가부장적 시각을 넘어서기 위한 거시적 상호 의존적 담론

가부장제 안에서 여성의 역할을 제한하고 출산, 육아, 가사 분야로 한정하는 전통적 사고는 협소한 인간의 이해에서 출발하였다고 할 수 있다. 이는 여성의 육체에 대한 부정적인 이미지를 형성하고, 혐오주의적이고 열등적인 존재로 인식하는 데서 기인하였다. 이는 여성을 "온전한 도덕적 인격체로 여기지 않는" 현상을 발생시키고 아내폭력과 같은 파괴적 행위를 양산하기 때문이다.[159] 목회돌봄에서 이런 관점을 어떻게 극복할 것인가가 우선적이고 근본적인 과제이다. 앞서 살펴본 바와 같이 개별 사안의 문제로 해결하는 것이 아니라 가부장제 아래에서 발생하는 보다 거시적인 안목으로 문제의 큰 틀을 볼 수 있어야 한다. 류터는 "언제나 사회적 소외 및 억압의 체계가 아울러서 고려되어야만 한다"라고 주장했다.[160] 그는 "페미니즘, 인종차별, 반유대주의, 그리고 환경파괴는 모두 상호 연관된 것이다"라고 덧붙여 말한다.[161] 예를 들면 이 본문에서 다루는 아내폭력 피해 여성의 문제는 해당 사고 가정만의 문제가 될 수 없다는 시각이다. 다양한 차원의 억압과 차별을 보기 위해서 코즈모폴리터니즘이 제안하는 거시적 상호 의존적인 개념을 살펴보려 한다.

코스모폴리터니즘의 거시적 상호 의존적 담론은 가부장제로 인한 가정의 문제뿐

[159] 강남순, *페미니즘과 기독교*, 227.

[160] Rebecca S. Chopp, "페미니즘 신학과 여성신학," in *The Modern Theologians: An Introdoction to Christian Theology in the Twentieth Century 현대신학과 신학자들* ed. David F. Ford, trans. 류장열, 오흥명, 정진오, and 최대열 (서울: CLC, 2006), 621.

[161] Ibid.

아니라 여성/남성의 "정체성의 문제, 연대의 문제, 성별, 인종, 국적, 종교 등의 경계를 넘어서는 연민과 환대의 문제"에 관심을 가지고 연구하면서 대안을 찾고자 하는 노력이라고 할 수 있다.[162] 이는 한마디로 인간관과 세계관에 있어 "우주 시민"(citizen of the cosmos)으로서의 관점이라고 할 수 있다.[163] 이는 개별성을 중요하게 여기면서 모든 인류에게 동등하게 적용되는 거시적인 원리를 통하여 상호 책임적 존재임을 강조하는 의미가 있다. 강남순은 이러한 시각에 대해 다음과 같은 중요한 의미가 있다고 밝힌다:

> 첫째, 코즈모폴리터니즘은 인간의 '개별성'(singularity)을 중요한 도덕적 · 규범적 근거로 삼고 있다. 전 세계 '모든 곳'에 살고 있는 '모든 인간'의 인간으로서의 가치를 존중하고 보존하는 것을 인류의 보편적 책임'을 강조한다. 둘째, 우리의 책임이 모든 개별인에게 '동등하게' 적용되는 책임 의식이다. 이는 인간의 출생지와 소속에 상관없이 '모든' 인간 한 사람 한 사람을 평등하게 대해야 한다는 공평한 헌신의 의미이다. 셋째, 코즈모폴리터니즘의 범주는 보편적으로 우주의 시민으로서 '동료 인간'이라는 의식과 함께 모든 인간이 도덕적으로 평등하다는 사실을 인식하고 살아야 한다. 이때 도덕적 지위는 국가, 민족, 성별, 계층, 인종 등의 범주를 넘어서 '모든' 이들에게 적용된다.[164]

이 담론을 통하여 제기하는 바는 인류의 관계적 문제에 있어서 상호 정의, 책임, 연대 범주를 통하여 우리가 지향해야 할 방향을 제시하고 있다. 특히 "다양한 분쟁과 위기 상황에서는 중요한 시각을 열어준다"라고 할 수 있다.[165] 이 거시적 안목으로써 우주 시민의 개념이 최근에 다시 주목받는 것은 지구 환경의 생태적 위기와 관련이 있다. 19세기 전 세계의 산업화는 인류의 발전과 더불어 새로운 위기를 초래하게 되었다. 산업화 시대 속에서 인간의 개별성의 '다름' 및 '차이'는 불식되고, 효율성과 경제적

---

[162] 강남순, *코즈모폴리터니즘과 종교*, 10.
[163] Ibid. 81.
[164] Ibid., 21-22.
[165] Ibid., 29.

성장이라는 모토 아래에서 생태계적 파괴와 인간 사회의 충돌로 세계는 소위 '위험한 상황'에 봉착하였다. 요약하자면 산업화로 인해 발생한 지엽적 위기의 개념이 세계화(globalization)라는 개념으로 발전되었고, 이를 극복하기 위한 새로운 질서에 대한 요구가 생겼으며, 파괴된 인간의 관계를 회복시키기 위해 거시적 시각의 상호 의존적 모델이 모색되었다고 할 수 있다. 이러한 위기 상황에 대한 인식과 접근은 오늘날의 모든 문제를 우주 전체적 차원의 거시적 안목에서 보는 초경계적(trans-boundaryness) 해석으로 설명하도록 이끌었다. 산업화의 근대화로 인해 발생한 전 지구적 위험성이 "정치적 잠재력"으로 변화된 것을 지적한 것은 울리히 벡(Ulrich Beck)이다.[166] 그는 근대화가 가져온 이성과 과학의 발전으로 세계가 얼마나 위험하고 불안한지를 인류는 감지하게 되었다고 본다. 그러나 그러한 위험성은 제대로 제거되고 있지 않고 오히려 얼마나 위태로운가에 대한 과학적 조사나 발표에 의존하며 불안함만을 키워 가고 말았다. 예를 들어 산업화의 생산물인 유독물질, 방사능의 문제는 더 개인과 지역의 문제에 머무르지 않고 부메랑이 되어 전혀 관련 없는 사람들에게 되돌아간 것이다.[167] 울리히 벡(Ulrich Beck)은 이에 대해 다음과 같이 설명한다:

> 생태적 위험과 고도기술의 위험은 질적으로 새로운 것이다. 이러한 위험이 낳은 고통에서 알 수 있듯이 새로운 위험은 더 이상 그 발생지, 즉 산업시설에 묶이지 않는다. 그 본성상 이 위험은 이 행성의 모든 생명체를 위협하다. 원자력 사고는 이미 사고가 아니다. 이 사고는 대대로 지속된다. 그 피해자에는 사고가 발생한 시점이나 장소에서 살고 있지 않는, 시간이 지난 뒤에 태어나거나 멀리 떨어진 곳에서 살고 있는 사람들마저도 포함된다.[168]

---

[166] Ulrich Beck, *Risikogesellschaft: Auf dem Weg eine adnere Moderne 위험사회-새로운 근대(성)를 향하여*, trans. 홍성태 (서울: 새물결, 1997), 59.

[167] Ibid., 78.

[168] Ibid., 56.

이러한 파괴적 상황은 새로운 정치적 성찰, 성찰적 근대성을 가져오는데 주요한 역할을 했다.[169] 그래서 이러한 위험의 요소를 해당 지역이나 사고를 당한 이들만의 문제가 아니라 모두가 해결해야 할 문제로 인식하게 되었다. 울리히 벡은 여기에서 문제 해결의 관심에 모아지는 성향을 '공동성(commonalities)'이라고 일컬으며 "전 지구적으로 경험되는 불안함과 위난적 요소는 피해를 예감하는 이들의 공동성을 불러일으켰다"라고 말한다.[170] 산업화로 인해 피해는 비단 자연 파괴에만 국한되는 것이 아니라, 전 지구적인 위기를 초래했으며 그로 인해 실존에 대한 위기의식을 갖도록 하였다는 점을 주장하고 있다.[171] 즉 산업화의 피해 문제는 개별 국가나 개인적 차원을 넘어서 세계 공동체의 상호 의존성에 대한 의식을 향상하는 계기가 된 것이다.

아내폭력의 문제에도 이와 같은 거시적 안목을 가지고 접근하는 것이 보다 본질적인 원인을 분석하고 해결의 방법을 찾을 수 있다. 산업화와 환경파괴, 생태학적 문제와 전 지구적 문제 그리고 아내폭력은 별개가 아니라 거시적 안목으로 볼 때 상호 연결되어 있기 때문이다. 아내폭력의 문제는 피해를 본 가정만의 사적인 문제일 수 없다. 아내폭력의 피해 여성에 대한 접근은 가정 내에서의 폭력이라는 범위를 넘어서 가부장제라고 하는 더 큰 안목에서, 나아가서는 전 인류의 추구해야 할 윤리적 행위 및 도덕성 등 "보편적이고 영구적인 평화의 가치"[172]를 찾기 위한 이데올로기적 제도적

---

[169] Ibid., 104.

[170] Ibid., 135.

[171] 송재룡, "울리히 벡의 코스모폴리탄 비전과 그 한계-공동체주의 입장에서," *현상과 인식* 34, no. 4 (2010): 94.

[172] 강남순, *코즈모폴리터니즘과 종교: 21세기 영구적 평화를 찾아서*, 66.

관계를 분석하는 가운데에서 고려되어야 한다. 이는 가족 공동체 속에서 여성이 점유하고 있는 지위나, 그 구조 속에서 규정된 특징들에 대해 보다 구조적이고 거시적인 측면에서의 성찰이 필요하다. 이러한 방법론은 전 지구적인 생명의 활동이 하나의 커다란 관계 속에서 형성-사멸되는 구조로 이해하는 생태 여성신학적 관점을 통해서 구체적으로 드러난다.

생태 여성신학은 "생태학과 여성신학의 두 가지 이론을 결합해서, 여성과 자연에 대한 남성의 지배가 문화 이념과 사회 구조 속에서 어떻게 상호 연결되는지를 탐구"함으로써 여성의 문제와 산업화로 인한 생태학적 문제를 다루었다.[173] 류터는 남성과 여성의 불균형을 비롯한 사회적 질서의 전 지구적 파괴에 대한 새로운 접근을 요청한다. 그래서 "지구의 지배가 마치 사회적 지배와 관계없이 일어난 것처럼 말해서는 안 되고, 생태학적 정의(eco-justice)에 대해 말해야 한다"라고 강조하였다.[174] 사회적 지배는 인간의 문화와 지배 구조를 의미하고 지구의 지배는 생태학적 파괴가 인간의 자연(생태)파괴에서 비롯함을 설명하는 것이다. 자연에 대한 인간의 지배가 파괴적인 궤적을 그리도록 근대의 철학과 신학이 이바지하였다.

류터는 파괴와 소외와 지배의 현실은 "기독교 전통이 여성의 경험과 가치를 배제해 온 가부장적 한계를 지니고 있기 때문"이라고 분석한다.[175] 류터가 보기에

---

[173] Rosmary Radford Ruether, *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing 가이아와 하나님-지구 치유를 위한 생태 여성학적 신학*, trans. 전현식 (서울: 이화여자대학교출판부, 2000), 16.

[174] Ibid., 17.

[175] 전현식, "녹색 몸 신학의 방법론적 탐구," *신학논단* 64 (June 2011): 182-83.

전통적인 신학은 "인간과 모든 만물을 대립적 위치"[176]에 놓았기 때문에 자연 파괴적 지배는 가속되고 결국 인간 사회의 위험성이 증가하였다는 것이다. 전통적 신학에서는 자연의 개념을 "인간이 아닌 것(nonhuman)"과 "신이 아닌 것(non-divine)"으로 구분하였다는 것이다.[177] "인간 이외의 자연(nonhuman nature)"에 대한 개척은 점차 자연의 파괴와 인간 지배구조의 심화 그리고 인간의 파괴로 이어지는 과정으로 이루어졌다는 시각이다. 과학과 기술 문명이 발달하면서 인간의 지배구조는 세계적인 식민주의와 세계 자본주의로 발전을 이끌었고, 이 과정은 급속도로 자연을 파괴해 나가게 된 것이다. 류터는 지금까지의 인간 지배구조는 인간과 자연을 구분한 남성 중심의 허위 문화로 이해하면서 그 신화적 패턴이 다음과 같이 만들어졌다고 본다:

> 힘을 가진 남성 엘리트는 인간의 노동과 생명 공동체를 착취하면서, 여성과의 상호 의존을 부정한다. 그들은 다른 사람들의 삶과 그들이 의존하는 삶의 원천을 고갈시킴으로써, 자신들의 힘을 무한정 강화시키려고 한다. 그들은 자신들이 사용하는 삶의 원천에 대한 의존과 그것에 대한 가치를 부정하며, 그런 착취를 정당화하는 허위의 문화를 만들어 낸다. 현대 과학과 산업주의가 등장하여 새로운 지배 형태를 추가했다기보다는 생산력과 파괴력을 거대하게 증가시키고, 계층 구조적 착취를 연장시켰다. 지배체제는 점점 지구적으로 확대되면서, 동시에 인간과 생명체들 사이의 상호 의존의 유대가 서로간에 점점 멀어졌다.[178]

그래서 류터는 자연의 파괴만 아니라 인간-인간, 인간-자연 관계의 파괴를 기독교적인 관점에서뿐만 아니라, 기독교 전통 밖에서 함께 보면서 해결을 위한 지혜를 모아야 함을 강조한다.[179] 지구의 파괴를 생태적인 측면으로 한정시키지 않으며, 남녀,

---

[176] Rosmary Radford Ruether, *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing 가이아와 하나님-지구 치유를 위한 생태 여성학적 신학*, 20.

[177] Ibid.

[178] Ibid., 239.

[179] 강남순, "가이아와 하나님," *한국여성신학* 17 (1994): 75.

계층, 나라들, 인종들, 그리고 인간-자연의 관계들에서 왜곡되고 억압하는 지배의 양식을 거시적 상호의존적 사고를 통하여 분석하고 해결을 모색한다. 그것은 소위 "우주의 공동체"라는 시도로 설명하는 것이다.[180] 류터는 다음과 같이 말한다.

> 십자가의 피를 통한 그분의 구원 행위는 만물의 시작과 끝에 오시는 한 동일한 신적 존재의 전형적인 명시로 이해된다. 죽은 자 가운데서 최초로 살아나셨으며, 교회인 몸의 머리가 되시는 그리스도는 태초에 창조된 우주로부터 분리된 것이 아니라, 이 우주가 최초로 창조되고 이제 회복되어 하나님과 화해하는 원리인 새로운 창조의 힘으로 이해된다. 교회 자체가 우주적으로 이해된다. 교회는 단지 이런 분을 믿는 인간의 집단만이 아니라, 완전히 새롭게 된 우주의 전형적인 공동체이다.[181]

성서에서의 '하늘나라의 시민'[182]이라는 말은 코즈모폴리터니즘의 '우주 시민', '우주적인 공동체'라는 개념으로 설명할 수 있으며, 새로운 창조는 우주 존재로서의 공동체를 회복하고, 파괴적이고 억압적인 질서를 바로잡아나가는 것을 말한다. 격리와 소외, 외면, 경멸, 무시 등 창조에 반하는 지구의 역사는 인류를 파멸로 몰아갈 뿐이며, 인류만이 아니라 온 생태의 멸절 위험성을 가중하는 원인이 된다. 이를 치유하기 위해서 류터는 하나님이 그의 새 백성과 맺는 새 언약의 계약으로써 "약속의 땅을 우주 전체로, 특히 지구를 초월하는 하늘로 해석"하는 전통을 천거한다.[183] 그리고 아울러 예수 그리스도의 몸을 먹고 마시는 성례적 전통을 통하여 창조의 세계가 상호 존재론적으로 의존하고 연결된 의미를 되살리고자 한다. 그는 지배체제의 전 지구적 확대, 이로 인한 자연파괴의 해결과 치유를 위해서 "새로운 의식과 새로운 상징적 문화 그리고 의식의

---

[180] Rosmary Radford Ruether, *가이아와 하나님*, 274-75..
[181] Ibid.
[182] 빌립보서 3:20 (개역개정판). "그러나 우리의 시민권은 하늘에 있는지라."
[183] Rosmary Radford Ruether, *가이아와 하나님*, 254.

변화로부터 오는 영성이 필요하다"라고 주장한다.[184]

류터가 제기하는 새로운 영성은 인간 중심적인 사고로 이어온 현대 과학주의적 산물을 극복하는 방향이다. 이른바 '우주적 사고'라고 할 수 있다. 치유를 위한 영성은 우주적 중심의 회복이라는 목표로 구체화하고 있는데, 신학적으로 창조신앙과 구속신앙에 대한 전통적 해석을 우주적 시각을 통해 재해석하는 것이다. 그것은 자연 속에 계시된 하나님의 영을 새롭게 관찰하는 해석이다. 이는 온 우주 만물과 하나님과의 존재적 유비를 단절해 온 신학적 흐름을 환기하는 차원이다. 하나님은 영이고 피조세계와는 어떠한 존재적 유비를 갖지 않고 있다는 것, 단절되었다는 것이 어거스틴 이후 정통주의 신학의 요지이다. 그러나 이러한 단절은 우주적 파괴 현상을 적절히 설명하지 못한다고 본다. 그래서 다시금 새로운 해석학을 통해 중재할 필요가 있다.

류터는 "기독교 신학은 자연 안에 거하는 하나님의 현존을 거부함으로써 기독교 신학의 순수하게 성서적인 뿌리를 설정하고자 했으나 다른 기독교인들은 우주론적 기독론의 형태를 재진술하면서 이런 두 반대 견해를 중재하고자 했다"라고 말한다.[185] 생명을 파괴하고 인간을 자연으로 분리 소외시키며 결국 부정적인 결과를 초래하였던 신학의 문제를 극복하고 생명을 유지하며 환경 파괴를 중지시키는 우주적 관점으로의 "반성적 의식(신학)"이 요청하는 것이다.[186]

이러한 주장에 대해 생태학과 신학의 연결을 시도한 이정배는 "참다운 인류 해방 즉 인간 생태학이 정립을 위한 범지구적 관심이 설정되어야만 한다"라고 말하면서

---

184 Ibid., 18.
185 Ibid., 283.
186 Ibid., 294.

현재의 문제에 대한 거시적 측면의 접근에 동의한다.[187] 이정배는 창세기 1장 28절에 대한 해석의 문제가 오늘날 인류가 처해 있는 생태학적 위기 상황을 초래했다고 본다. 그는 "너희는 땅을 지배하라 (Dominium Terrae)의 해석으로 이끌어 왔던 인간 존재의 지배와 정복의 정당성의 신학이 이를 조장해 왔다"라고 지적한다.[188] 이정배는 "데카르트 이후 근대 철학 사유(cantesianisches Denken)의 입장은 인간 중심적 구속사적 역사 이해로 창조를 이해함으로 야기된 문제"라고 보았다. 그는 근대 철학적 구속사 관점의 창조신학을 넘어서 생태학적 해석을 근거로 인간 세계의 지평을 넘어 '우주적 지평'으로 이해하는 "새로운 창조"(Neue Schöpfung)를 설명한다.[189]

이는 거시적 안목의 중요성을 강조한 대목이라 할 수 있다. 근대철학을 기반으로 한 신학은 자아 중심의 신앙관과 세계관을 형성하였고 결국 개체 독립적 관점으로 공동 운명의 시각을 확보하지 못했다는 것이다. 이제 다시 우주적 지평으로의 새로운 창조신학을 통해서 세상을 다시 새롭게 관찰하려는 것이다. 이정배는 나아가 "사도 바울의 로마서 8:19-22 해석을 통해 현대의 수탈적인 기술 문명의 피할 수 없는 결과로서의 자연의 고난을 이해해야 한다"라고 말한다.[190] 그것은 자연에 대한 새로운 관점으로 회복과 사귐을 위하여 개인적, 집단적 의식의 교정과 변화를 시도해야 할 것을 주장하는 것이다. 생태의 문제는 이해관계가 있는 특정인들에게 만이 아니라 "자연을 삶의 터전으로 삼고 살아가는 모든 이들"이 공동으로 책임져야 함을 의미하는 것이라고

---

[187] 이정배, *생태학과 신학-생태학적 정의와 그의 영성을 향하여* (서울: 종로서적, 1989), 4.

[188] Ibid., 147.

[189] Ibid., 147-48.

[190] Ibid., 148.

주장한다.[191]

쵤레(Sölle) 구체적으로 성서에 나타난 고난, 십자가 등의 상징을 "신앙의 비통하고 실제적인 깊이를 표현하며 역사적이고 세상적인 상징"[192]으로 이해하며 전 지구적으로 일어나고 있는 억압과 폭력에 대해 성찰함으로 거시적 안목에서 상호의존적인 신학을 해 나아가야 한다고 강조한다. 쵤레는 십자가의 상징에 대해 논하면서 그것을 제대로 파악하기 위해서는 거시적 안목으로 정치 경제적으로 일어나는 모든 상황을 바라보는 안목이 있어야 함을 주장한다.[193] 십자가를 단순히 목에 거는 장식품으로 여기는 것은 "아름다운 해변이나 옷의 유행이나 맛난 음식 요리법에나 즐거워하게 하는 무관심"의 표현이라고 말한다.[194] 십자가의 상징을 다음과 같이 설명하면서 그 너머에 있는 세계적 위험과 고난을 바라보아야 한다고 주장한다:

> 십자가는 인간에 대한 인간의 폭력, 약한 자에 대한 강한 자의 폭력, 가난한 자에 대한 부유한 자의 폭력, 미숙한 사람에 대한 잘난 사람의 폭력, 여성에 대한 남성의 폭력, 어린이에 대한 여성들의 폭력, 환자에 대한 간호자의 폭력, 힘이 없는 사람에 대한 권력자의 폭력 같은 무자비한 폭력을 의미한다. 이러한 폭력이 우리 주위를 에워싸고 있으며 우리의 삶 속으로 파고든다.[195]

그러면서 신학적으로 그리스도 앞에 전개된 하나님의 나라의 시각을 다시 천거한다: "우리는 모두 하나님의 아들과 딸이다. 그리스도는 단지 대가족 안에서

---

[191] Ibid., 149.

[192] Dorothee Sölle, *Es musß doch mehr als alles geben: Nachdenken über Gott 말해진 것 보다 더 많이 말해져야 한다-하나님을 향한 여성신학적 조명*, trans. 정미현 (서울: 한들출판사, 2000), 123.

[193] Ibid.

[194] Ibid.

[195] Ibid.

맏아들인 것이다."[196] 죌레의 하나님 나라와 하나님의 가족의 개념은 우주적 개념을 포함하는 혹은 그를 넘어서는 거시적 안목으로써의 상호 관련되고 의존하는 관계적 존재의 회복을 의미하는 것이라 할 수 있다. 그래서 하나님과 맺은 계약을 다시 기억하는 것은 "생명의 성화, 땅의 성화, 시간의 성화, 그리고 그리스도 안에 있는 모든 피조물의 성화"[197]를 나타내는 것이라고 하면서 전 지구적, 우주적 시민의 통찰로 사고를 전환할 것을 이야기한다. 지금까지 코즈모폴리터니즘의 담론을 통해 거시적 안목의 상호 의존적인 신학의 방향성, 그리고 전통적인 성서 해석에 대해 반성하는 신학의 필요성을 살펴보았다. 이는 전통적인 신학이 가지고 있는 인간과 자연 파괴의 인식을 전환하고자 하는 것이고, 구조적으로 얽혀 있는 아내폭력의 문제를 보다 거시적인 안목에서 보려는 것이다. 이는 억압과 폭력을 양산하는 닫혔던 구조를 열고 인식론적 경계선을 넘어서는 것이라고 할 수 있다.

B. 초경계성(trans-boundaryness)에 대한 신학적 구상

초경계성의 개념은 코즈모폴리터니즘 사고에 있어서 중요한 의미를 지니는데 그것은 자연적이라고 생각하는 무수한 경계들에 관한 분석이기 때문이다. 주지하다시피 자연적 경계는 결코 단순한 차이를 의미하지 않는다. 성별, 인종, 국적, 종교, 성적 성향, 교육 배경, 가족 배경 등은 해당 범주에 속하는 사람들을 규정한다. 강남순은 이러한

196 Ibid., 138.

197 Dorothee Sölle and Luise Schottroff, *Die Erde gehört Gott: Texte zur Bibelarbeit von Frauen 땅은 하나님의 것이다-여성을 위한 성서연구*, trans. 정용섭 (천안: 한국신학연구소, 1999), 185-86.

범주(경계)들이 "특정한 사람들의 가치나 권리를 규정하고 위계화한다"[198]라고 말한다. 이는 일차적으로 외적인 요인에서 오는 차이라고 구별하지만, 실제적으로는 외부의 요인을 근거로 한 인식론적 차별이다. 이를 인식론적 경계 설정이라고 말할 수 있다. 인식론적 경계 설정은 어느 특정한 집단 혹은 개인에게 특별한 지위와 가치를 부여하고 그에게 맞는 역할을 강요하도록 한다. 예로 한국교회에서는 여성에게 목사직을 허락한 것은 비교적 최근의 일이며 여전히 논란이 계속되고 있다.[199] 여성은 목사직을 감당할 수 없는 존재로 구분하고 참여를 제도적으로 불가능하게 하였다. 이는 여성에 대하여 사회적으로 범주화 및 제약을 가하면서 구조적으로 남성 중심적인 세계로 나가지 못하게 하는 인식론적 경계를 설정한 예라 할 수 있다. 이것을 극복하고자 하는 것이 초경계성의 원리다. 초경계성의 원리는 절대적이라고 생각하고 변화 불가능하다고 생각하는, 특별히 여성에 대한 차별의 이유를 극복하는 것을 말한다. 여성의 지위나 사회적 입지를 초월하도록 하며, 경계 밖에서 고난과 어려움에 부닥쳐 있는 이들에게 "연민의 시선(compassionate gaze)"[200]으로 다가서도록 하는 개념이다. 강남순은 다음과 같이 설명한다:

> 초경계성의 원리는 국가적 경계와 같은 경계 긋기가 지닌 문제의 해결방안을 모색하는데 매우 중요한 역할을 한다. 이는 우리가 절대적이라고 생각하는 나/우리와 너/그들 사이의 경계가 사실은 상대적임을 인식하게 한다. 경계를

---

[198] 강남순, *코즈모폴리터니즘과 종교*, 59.

[199] 이대웅, "여성 목사 안수 찬반 문제, 다시 '뜨거운 감자'," *크리스천투데이*, July 24, 2017. http://www.christiantoday.co.kr/news/302605 (Accessed August 29 2017).

[200] 강남순, "코즈모폴리턴 환대의 신학-필요성과 불가능성의 경계에서," *기독교사상* (August 2014): 234.

"이 '연민적 시선'이란 동정심이나 이타주의를 말하는 것이 아니라, 이 우주에 함께 속한 '우리'로서 타자들과의 '격렬한 관계성에 의하여 방해 받는 것'을 의미한다."

뛰어넘어서 너/그들을 동료 인간으로, 그리고 이웃으로 본다면, 보다 많은 사람이 사회-정치 제도의 변화를 모색하는 데 방관자가 아닌 주체자로서 적극적인 역할을 하게 될 것이다. 초경계성의 원리는 바울의 코즈모폴리턴 사상에도 잘 드러난다. 인류의 하나 됨(갈3:28)에 대한 강조 또는 모든 사람이 외국 사람이나 나그네가 아니라 성도들과 함께 시민이며 하나님의 가족(엡2:19)이라는 바울의 사상은 기독교적 코즈모폴리터니즘 사상의 핵심을 잘 전달하고 있다.[201]

경계를 짓는 것 또는 경계선을 긋는 행위는 인간을 조건에 따라서 구분하고 분리하는 행위의 표현이라고 할 수 있다. 개인이 처한 여러 가지 상황을 근거로 분류하며 구분 짓는 것인데 그 과정에서 이를 규정하는 표현들, 특별히 텍스트가 형성되고 이로 인한 인식론적인 차별과 억압이 발생한다. 이를 서구의 제국주의적 식민정책에서 분석한 스피박은 인식론적 경계가 문학적 요소에서 발생함에 주목한다. 식민지로 점령당한 지역은 점령자들의 철학, 소위 지배를 하였던 제1세계 국가들의 철학과 관점에 따라서 경계적 의식이 형성되었다.[202] 스피박에 따르면 "지구화라는 경제적 텍스트가 봉사하는 정치적 경제적 이해관계를 강조함으로써, 세계가 제 권리를 빼앗긴 다른 집단들을 배제한 채, 제1세계의 지배적 시각과 지정학적 위치에서 재현된다"라고 말한다.[203] 먼저 재현된다는 의미는 지배 이데올로기를 강화하고 유지한다는 뜻이다. 즉 스피박은 산업화로부터 파생된 지구화의 초경계적 경제활동은 이를 주도하는 서구의 지배 체계를 더욱 공고히 하고 이를 지속해 나간다고 보았다. 이 과정에서 경제적 지배체계를 이데올로기화하여 억압과 착취를 지속하고 대항할 수 없게 하는 것이 지구화로 인한

---

[201] Ibid., 62.

[202] Gayatri Chakravorty Spivak, *Death of a Discipline 경계선 넘기-새로운 문학연구의 모색*, trans. 문학이론연구회 (고양: 인간사랑, 2008), 42-43.

[203] Stephen Morton, *Cayatri Chakravorty Spivak 스피박 넘기*, trans. 이운경 (서울: 앨피, 2003), 18-19.

경제적 텍스트의 요지인 것이다. 그래서 스피박은 "세계에 대한 우리의 이해를 형성하는 텍스트 요소들을 주목하며, 철학 혹은 문학 텍스트들과 소위 현실 세계 사이의 이항 대립"에 문제를 제기하며 "지구화에 대한 지배적 견해들"을 분석해야 한다고 보는 것이다.[204] 그래서 이러한 질문이 가능하다. 성별, 인종, 국적 등 다양한 경계선들의 실체가 무엇인가? 지구화의 경제적 텍스트 안에서 이러한 경계적 개념들을 구분 짓고 있다는 의미는 무엇인가 하는 것이다.

성별 경계, 인종의 경계, 성적 지향이나 종교의 경계 혹은 차이가 왜 억압과 차별의 문제로 전환되고 정치 경제적 차원에서 정당화되는가에 대한 구조를 우리는 살필 필요가 있다. 스피박이 사용한 "인식론적 폭력(epistemic violence)" 이라는 개념은 이러한 문제에 대해 적절한 설명을 하고 있다. 인식론적 폭력은 다양한 차이들(성별, 인종, 종교 등)을 차별로 억압하는 기제가 다름 아닌 "서구 지식이며, 이는 비서구 문화 보다 우월하고 우위를 점하고 있다는 생각"인데, 이는 관념이며 그 이전에 경제적 텍스트에서 기인한 것이다.[205] 스피박은 여성 억압의 문제를 다룸에 있어서 텍스트로서의 "남성"에 대해 먼저 관심을 가지고 집중한다. '남성'이라는 말은 정치 경제적 구조 안에서 그것을 규정하는 하나의 텍스트이기 때문으로 설명한다. '남성'은 서구의 우월한 경제적 능력을 표현하는 의미를 내포하고 있으며, 여성이라는 단어와 비교할 때 우위를 점하고 있다.

---

[204] Ibid.

[205] Gayatri Chakravorty Spivak et al., *Can the Subaltern Speak?: Reflections on the History of an Idea 서발턴은 말할 수 있는가?-서발턴 개념의 역사에 관한 성찰들*, trans. 태혜숙 (서울: 그린비, 2013), 75.

스피박은 인식론적 폭력의 기획은 "타자의 불안정한 주체성(Subject-ivity) 속에 있는 타자의 흔적을 비대칭적으로 말소하는 것"이라고 본다. 즉 종속된 지식으로 인식하라는 요청으로 받아들이는 것이다.

'남성'이라는 텍스트는 생물학적 특성만을 표현하는 것이 아니라 서구 열강이 역사적으로 점유했던 식민통치, 수탈 억압과 같은 폭력적이고 우월한 의식의 재현이라고 지적한다. 스피박은 다음과 같이 텍스트에 관해서 이야기한다:

> 인간의 이런 텍스트성은 세계와 자아로, 다른 자아들과 함께 유희하는 자아의 견지에서 세계를 재현하는 것으로 볼 수 있을 뿐만 아니라 "상호 텍스트성" 안에 함축된 세계와 자아 안에 있다고도 볼 수 있다. 여기서 텍스트성 개념이 세계를 언어학적 텍스트들, 책들, 좁은 의미에서의 비평 · 교육 · 책들로 구성된 전통으로의 환원을 의미하지 않는다는 것은 분명하다.[206]

텍스트를 통해서 세계를 재현해 내는 것은 그것을 인식하는 자들에게 하나의 또 다른 세계를 형성하도록 한다는 것이다. 남성이라는 단어의 본래 의미를 넘어 세계에 군림하는 서구의 경제적 세계가 형성된다는 의미이다. 결국, 스피박은 경계라는 것의 본질이 텍스트 안에 설정되어 있다고 본다. 스피박은 "철학적 개념들은 어법적인 차이를 초월할 (수 없다)"[207]는 것이 바로 그 경계선이 인식론의 지배에서 오는 구조라는 점을 강조하고 있다. 예로 "페미니스트 비평이론에 대해 이야기하면서 마르크스(Karl Marx)나 프로이트(Sigmund Freud)는 여성의 생산지로서의 자궁을 다루지 않는 문제"를 지적한다.[208] 여성의 몸은 텍스트로 해석되며 그것은 여성을 가두는 경계선이 된다. 여성의 한계를 남성과 비교하여 열등한 경제적 능력, 정치적 종속이 이 텍스트 안에서 여성을 규정하고 경계로 구분한다. 경계선을 넘는다는 의미는 이러한 점에서 텍스트를 여성의 몸의 관점으로 다시 해석하고 교육하며 상징적 의미를 새롭게 갱신해 나아가야

---

[206] Gayatri Chakravorty Spivak, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics 다른 세상에서*, trans. 태혜숙 (서울: 여이연, 2003), 165.

[207] Gayatri Chakravorty Spivak, *Death of a Discipline 경계선 넘기-새로운 문학연구의 모색*, 43. 괄호는 스피박의 표현으로 양면성을 표시하는 것이다.

[208] Gayatri Chakravorty Spivak, *다른 세상에서*, 171-74.

함을 의미한다. 코즈모폴리터니즘의 초경계성은 실제적인 공간적 의미의 국경을 넘어서는 현상에서 나타나는 문제이기보다는 오히려 인식론적 경계가 현실적으로 어떻게 공간적 지평에서 반영되고 있는지를 역으로 분석하여 준다고 할 수 있다. 피해받는 여성들이 당하는 자신의 상황을 피해의 텍스트성이라고 할 때 여성들의 학대 받고 폭력을 당하는 현실을 규정하는 "말"이나 "이야기"는 무엇인지 살피는 것이 중요하다. 목회돌봄은 피해 여성의 텍스트성에 주목해야 한다. 스피박은 "나는 제3세계 여성들의 역사나 그들의 증언뿐만 아니라 종종 문학을 거치는 유럽의 거대 이론들을 통한 식민주의적 대상의 생산을 검토해 보고자 한다"라고 말한다.[209] 이를 목회돌봄의 주제로 바꾸어 말하자면 피해 여성들을 면담하고 가정의 역사에 귀를 기울여야 하며, 남성들의 가부장제적인 억압이 형식을 갖춘 말과 글로 드러나고 있음에 유의해야 한다고 해석할 수 있다.

피해 여성들이 교회에서 자신의 이야기를 하지 못하고 있는 현실이 질적연구를 통해서도 어느 정도 드러났다. 교회에서 여성의 위치는 이른바 권력 구조의 하위 계층이라고 명명할 수 있다. 이들의 이야기는 고려되지 않으며, 이들의 아픔은 무시된다. 이들의 텍스트는 희생과 봉사와 수고와 인내의 어머니, 여성이다. 교회의 갖은 궂은일을 다하고 가정에서 온갖 헌신을 다하는 여성의 텍스트는 그들이 자유롭게 말하거나 아픔을 토로하도록 허락하지 않고 있다. 이것이 억압이다. 스피박은 "억압이란 사라지라는 선고의 기능뿐만 아니라 침묵하라는 명령, 비실존을 긍정하라는 명령의 기능을 잘 수행한다"라고 말한다.[210] 다른 의미에서 여성의 텍스트성은 억압의 기능을 하고 경계선을

---

[209] Ibid.

[210] Gayatri Chakravorty Spivak et al., *서발턴은 말할 수 있는가,* 130. .

넘지 못하도록 하는 것이다. 여성에게 지운 이미지를 계속해서 재현하며 억압의 구조를 이어가고 있다고 할 수 있다. '여성'이라는 단어는 여성을 억압하는 구체적인 텍스트라고 볼 수 있다. '여자답다'라는 말은 긍정과 부정의 의미를 내포하고 있는 것 같지만, 흑인 어머니들의 사용을 예로 보면 이것은 "대개 괴이하고 대담하고 고집스러운 행동"을 의미한다.[211] 그리고 남성에 복종적이며, 자신의 주장을 관철하기보다는 가부장적 사회 통념에 순종하는 상을 의미하고 그것을 강제하는 억압에 묶어 두는 텍스트이다. 이것에서 벗어나려 하면 제어하기 위한 기계들인 폭력, 차별, 혐오, 억압 등이 작동하는 것이다.

남성 중심적 가부장제의 텍스트는 분명한 인식론적 경계를 형성하고 있다고 할 수 있으며 이 경계선 밖으로 나오는 것을 허락하지 않는 구조가 여성에게 드러나고 있다. 그래서 코즈모폴리터니즘 담론에서 경계선을 넘는 것은 미시적으로 볼 때 여성의 문제에 대해 글쓰기를 다시 하는 행위로 볼 수 있다. 기존의 가부장제적 글쓰기에 대해 신학적으로 성찰함으로써 이를 극복하기 위한 새로운 신앙적 글쓰기를 하도록 해야 한다. 신학적인 의미에서 "예수를 믿고 따르는 것"은 경계선을 넘는 시선을 배우고 넘도록 새롭게 글을 쓰는 행위로 연결할 수 있다. 신약의 요한복음 8:1-11에서 예수는 현장에서 간음하다 잡힌 여성에 대한 처분에 대하여 "죄 없는 자가 먼저 돌로 치라"는 대답을 내놓기 전에 땅에 글을 쓴다. 글쓰기의 은유를 통해서 현재 상황을 억압과 차별의 텍스트성을 폭로하고 그로 인해 소외와 격리 처벌의 텍스트가 되어 버린 사고의 지점을 설명하고 있다고 해석할 수 있는 대목이다. 목회돌봄에서 여성들이 자신의 피해 사실을

[211] Irene Diamond et al., *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism 다시 꾸며 보는 세상: 생태여성주의의 대두*, trans. 정현경 and 황혜숙 (서울: 이화여자대학교, 1996), 254.

말하지 못하도록 하는 보이지 않는 차별과 억압의 경계를 인지하는 것이 무엇보다 중요하다고 판단한다. 그것은 인식론적 경계의 선들이며, 텍스트성을 가지고 있다는 점을 파악해야 한다. 남성 중심의 생각으로 그려지고 있는 경계선의 개념은 피해 여성들에게서 목회자의 보이지 않는 우위와 우월감이 작용하고 있지는 않은지 점검하는 작업이 필요하다. 여성들을 주변화하고 소외의 주체로 살아가도록 만드는 가부장제의 전략적 위장을 어떻게 넘어갈 것인가를 주요 과제로 삼아야 한다. 목회적으로 접근하기 위하여 억압의 텍스트성에 대해 신학적으로 접근한 은유 신학적 관점에서 가부장제적 텍스트성을 좀 더 자세히 살펴볼 수 있다.

맥페이그(McFague)는 종교 언어를 통해 여성의 지위를 어떻게 "명명하고" 또 어떻게 "명명되는지"에 따라 지위가 상승하든지 혹은 저급화 한다고 보면서 전통적인 모델을 대신할 새로운 은유 모델을 통해 변화된 이미지를 형성하고자 한다.[212] 맥페이그는 서구의 전통적 가부장제의 성서 해석이 여성을 주변화하고 소외시켰다는 분석에 동의하면서 그 원인이 성서에서 나타나는 은유에 대한 해석이 실패했기 때문으로 본다. 즉 "은유가 문자화되고 우리 시대에 맞게 해석하기 위해서는 은유를 넘어서야 한다"라는 것이다.[213] 맥페이그는 은유를 설명하면서 모델이라는 개념을 등장시킨다. 모델은 성서에 기록된 "은유가 일차적인 상상적 단계에서 이차적 개념의 단계로 진행되는데 그 속에서 나타나는 어떤 혼합된 유형"을 의미한다.[214] 전통적으로 기독교는 "하나님 아버지"의

---

[212] Sallie McFaue, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language 은유신학-종교 언어와 하느님 모델*, trans. 정애성 (서울: 다산글방, 2001), 25-30.

[213] Ibid., 53.

[214] Ibid.

모델이 가져오는 남성성으로 인하여 가부장제적 억압과 차별이 기독교 신앙 안에서 지속해서 형성되었다는 것이다. 기독교의 가부장제 이미지는 기본적으로 "하나님 아버지"로 고백하는 신앙, 그 단어로 쓰인 텍스트성에 갇히게 되면서 열등한 지위의 여성의 이미지는 고착되고 주변화되었다고 본다.[215] 메리 데일리(Mary Daly)가 정의한바 "하나님이 남성이라면 남성이 하나님"이라는 말을 인용하며, "하나님 아버지"의 모델이 가부장제를 안정적으로 지속시키고 있다고 본다.[216] 그래서 "하나님에 관해 이야기하면서 아버지 하나님이라는 제한된 모델에 집중하는 것은 잘못"이라고 지적한다.[217] 서구 사회의 주체-객체, 우월-열등의 위계 형태가 "초월적 성부 하나님"으로부터 기인하는 것을 인식해야 함을 주장한다. 맥페이그는 다음과 같이 은유에서 발생한 가부장제적 모델이 가져오는 인식론적 경계선을 설명한다:

> 하나의 뿌리-은유로서의 가부장제에 대한 분석에서 주지해야 할 점은 단지 역사적 우연이나 야만적인 무력을 통해 남성이 여성을 억눌렀다는 것이 아니다. 오히려 이 분석은 서구 종교의 소외 의식과 관련된다. 여기서 하나님으로부터 소외된 남성이 자신의 소외의 주된 저장소인 여성-남성의 가장 중요한 "타자"-에게 주객 이원론을 전폭적으로 투사했다. 이처럼 남성이 여성을 억누르는 것은 남성의 변덕, 잔인함, 독단성이 아니라 남성 자신의 자기 소외를 극복하기 위한 필사적인 태도이다. 그렇다면 그것은 즐거운 "성 사이의 전쟁"이나 문화적 조건 형성 차원에 있는 것이 아니라 남성의 존재적 차원에 있다. 그것은 여성을 최초의 희생자로 삼는 존재론적 전쟁이다. [218]

가장 기본적이고 강력한 뿌리 은유 모델로서의 "하나님 아버지"를 가지고 있는 한 여성의 열등한 존재적 현실의 경계를 넘을 수 없다고 해석할 수 있다. 물론 이 부분에

[215] Ibid., 258-59.
[216] Ibid., 252.
[217] Ibid., 253.
[218] Ibid., 253.

대해서 문제를 제기하는 주장도 있지만 주목하는 것은 은유의 텍스트성을 통해서 여성의 존재가 심각하게 왜곡되고 억눌린다는 것이다.[219] 이러한 위계의 경계를 넘어서기 위하여서 기독교의 뿌리 은유를 "하나님 아버지"가 아니라 "하나님의 나라와 그의 통치"라는 관점에서 새로운 은유를 시도하는데 그것은 "친구 하나님" 모델이다.[220] 지구적 차원의 자연과 생명의 파괴를 중단하고 모든 억압으로부터 해방을 선언하고 실천하기 위한 새로운 텍스트로써 은유 모델을 제안하는 것이다.

그것은 예수가 "사람이 친구를 위하여 자기 목숨을 버리면 이보다 더 큰 사랑이 없나니"(요15:13) 라고 말한 구절을 인용하면서 인간과 하나님의 친구 됨의 은유를 사용함으로 새로운 텍스트를 설정하는 것이다.[221] 잃은 양의 비유, 탕자의 비유, 선한 사마리아인의 비유, 부랑자들이 환영받고 인습적인 의인들이 외면당하는 잔치의 비유를 통하여, 또 예수가 죄인과 세리들의 "친구"로 식탁을 나누는 것이 친구 됨이라는 것이다. 이를 통하여 보여주는 친구의 이미지는 "상호성, 성숙, 협동, 책임성, 호혜성"이다.[222] 이는 오늘의 시대에서 개인적으로나 정치적으로 온갖 사람들이 공동의 결과를 위해 함께 일하는 '공동의 인간성(communal personhood)'이라는 류터가 제안한 모델과 맥을 같이 하는 것이다. 친구 사이에서 생겨나는 우정으로 "연령, 성별, 인종, 종교의 경계선을

---

[219] 김균진은 "초월적 성부 하나님의 은유가 가부장제 위계질서의 원인으로 보는 것에 대해서 그러나 남편과 아내, 주인과 종, 사제와 평신도, 부유층과 빈민층의 위계질서는 유대교, 기독교의 하나님 아버지 혹은 초월적 성부 하나님의 은유가 등장하기 이전부터 세계 모든 곳에 편재해 있지 않았던가?"라고 지적하면서 맥페이그의 성서의 뿌리-은유 모델만이 세계적인 가부장제의 원인으로 보기는 어렵다고 말한다.

김균진, "Sallie McFague의 친구 하나님 모델," *현대와 신학* 28 (2004). http://theologia.kr/board_system/46623 (Accessed February 10, 2017).

[220] Sallie McFaue, *은유신학*, 305.

[221] Ibid., 306.

[222] Ibid.

뛰어넘는 이상적인 관계성"을 표현할 수 있다고 맥페이그는 주장한다.[223] 친구 하나님의 은유 모델에 기반을 둔 새로운 여성의 텍스트는 여성의 사회적인 인식론적인 억압에서 벗어날 수 있는 해방의 담론을 제기해 줄 수 있다고 본다. 이에 대하여 맥페이그는 다음과 같이 말한다:

> 우리는 적어도 이론적으로 성, 인종, 계급, 국적, 나이, 신조의 장벽을 넘어서서 어느 누구와도 친구가 될 수 있다. 온갖 인간과 관계해서 어떤 실제적 한계가 있지만, 다른 사람들에게 그들과 결합한다는 것은 터무니 없거나 비논리적인 개념이 아니다. 가장 순수한 형태의 친구 관계는 집약적으로 특별한 것(두 사람의 묶임과 연관된)일지라도 그것의 상대방은 모든 사람이 될 수 있기 때문에, 친구 관계는 인간의 사랑 가운데 가장 포괄적인 것이 될 수 있다.[224]

아내폭력 피해 여성과의 목회돌봄은 여성들이 당한 어려움으로 인해 야기된 무수한 경계선을 감지해야 한다. 그 경계선 중에는 목회자가 가지고 있는 전통적이고 가부장제적인 신학적 견해가 포함되고 있다는 것을 질적연구를 통해서 살펴보았다. 돌봄을 통하여 경계를 뛰어넘을 수 있도록 하는 것은 피해 여성만 아니라 목회자에게도 해당하는 것이다. 여성을 보는 시각에서 나오는 차별과 억압의 텍스트성은, 그리고 성서의 인용으로 가부장제적인 본문 해석들이 의도하지 않게 익숙한 습관처럼 돌봄에 사용되고 있다면, 그것은 엄밀한 의미에서 목회적 돌봄이 되기 어렵다. 피해 여성이 처한 문제들은 오늘 우리의 텍스트성의 현존일 것이다. 피해 여성에 대한 냉소적 경계선을 무너뜨리고 친구로, 공동체로, 한 몸으로 다시 받아들이기 위한 것은 이를 구체화 시키는 단어와 텍스트의 사용을 출발점으로 삼을 수 있다. 이제 과제는 차별과 억압의

---

[223] Ibid.

[224] Sallei Mcfague, *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*, *어머니, 연인, 친구-생태학적 핵 시대와 하나님의 세 모델*, trans. 정애성 (서울: 뜰밖, 2006), 277-78.

텍스트성을 넘어 초경계적 이미지를 창출할 새로운 텍스트를 모색해야 하는 지점에 이르렀다. 이는 나와 너 사이에 경계 그었던 관점, 타자를 바라보는 시선의 재고를 해야 하는데 다음 장에서 살펴보고자 한다.

C. 타자에 대한 환대와 책임

목회돌봄에서 감지된 냉소적 주변화의 현상에 대해서 다루면서 타자에 대한 이해를 살펴보고자 한다. 피해 여성이 당한 문제는 한마디로 표현하면 "나의 문제는 아니다" 혹은 더 거칠게 표현하면 "어떻게 되든 나와는 상관없지 않은가?" 하는 냉소적이고 면담자의 자아 중심적인 현상이 있다는 것이다. 질적연구 참여자가 피해 여성의 상황을 알게 되어도 적극적으로 보호하고 피해 재발을 방지하기 위한 책임의 세심한 노력은 보이지 않았다는 점에서 확인할 수 있었다. 목회자로서 타자에 대한 책임성에 대하여 어떠한 관점을 가지고 접근해야 하는지를 정리할 필요가 있다.

피해 여성은 가정과 사회의 가부장제적 권력의 타자라고 할 수 있다. 여기서 '가부장제적 권력'이라는 표현은 철학적 개념에서 "자아 중심적 철학이 진리 발견이라는 명목으로 스스로 은폐하고 있었던 것은 다름 아닌 힘에 대한 의지"이기 때문이다.[225] 즉 권력에 대한 욕망이 자아 중심적 주체의 본질을 숨기도록 하며 타자성의 이해를 간과하도록 하여 타자를 주변화하고 냉소적으로 바라보게 한다. 목회돌봄에서 타자로서 피해 여성에 대한 책임적 돌봄이 미약해지는 것은 분석하건대 목회자의 자아 중심적 욕망이 자리하고 있다고 볼 수 있다. 그것은 타자에 대한 접근을 방해할 뿐만 아니라

---

[225] 강영안, "레비나스 철학에서 주체성과 타자-후설의 자아론적 철학에 대한 레비나스의 대응," *철학과 현상학연구* 4 (November 1990): 244.

타자를 파괴하기에 이르게 된다. 이는 타자에 대한 관점의 부재에서 비롯된다고 나는 말하고 싶다. 코즈모폴리터니즘은 타자에 대한 책임성과 환대의 문제를 중요하게 주목한다.[226] 인간은 누구나 타자들과 분리될 수 없는 친밀한 관계로 서로 영향받는 다는 것을 강조하면서 타자에 대한 관심을 환기하게 한다.[227] 종교적으로 예수의 시선은 타자에 대한 관심과 배려, 사랑의 실천이다. 목회돌봄의 의미는 타자로서의 피해 여성에 대한 책임성을 전제로 하여 실천하는 신학이라 할 수 있다.

타자에 관한 논의, "누구에게 환대를 실천하고 누구까지 책임을 져야 하는가"라는 질문은 목회돌봄의 범위와 한계를 설정하는 중요한 문제 제기다. 이에 대하여 여성의 타자화 책임에 대한 윤리에 관하여 레비나스(Emmanuel Lévinas)의 타자 개념을 통하여 구체적으로 살펴보려고 한다. 레비나스 사상은 "한 마디로 (타자에 대한) 윤리를 부각한 것"이라고 할 수 있다.[228] 레비나스는 "타자의 철학"을 "제일의 철학(philosophia prima)"으로 승화시키는 작업을 하는데,[229] 이 작업은 기존의 서구 철학의 기반인 존재론과 인식론이 가지고 있는 자아 중심적 주체의 사고에 대한 반발이라는 면에서 의미가 있다. 2차 세계대전의 참상에 대한 책임이 인간 중심의 철학적 사고에 있다고 보는 반성적 측면이다. 레비나스는 "서양의 전통적 인간론이 자아중심의 철학이고

---

[226] 강남순, *코즈모폴리터니즘과 종교*, 58-59, 203-06.
[227] Ibid., 159.
[228] 양명수, "레비나스, 근대의 자율적 주체에 대한 비판," *한국기독교신학논총* 77, no.1 (December 2011): 142.
[229] 윤병렬, "존재에서 존재자로? - E.레비나스의 존재이해와 존재오해," *철학과 현상학 연구* 21 (November 2003): 298.

전체주의적 철학"이라고 보았다.[230] 이는 인간사회의 폭력과 전쟁의 상태가 자아중심적 존재론에서 나오고 있다는 문제 제기라 할 수 있다.[231] 이성과 합리적 통제 및 전체주의적이고 자아중심적인 사고 방식을 통하여 전쟁과 인류의 위기가 초래하였다는 것이다. 이러한 근대철학 사유의 방식에서는 문제를 해결하지도, 참된 평화에 이르게 하지도 못하였다.

그래서 레비나스의 입장에서는 "국가나 전체의 구성에 선행하는 근원적인 인간관계에 기반한 도덕성만이 이를 가능케" 한다고 생각하게 된 것이다.[232] 현대의 비극적 결과는 아이러니하게도 서양철학의 자아중심적, 전체주의적 사고 방식이 빚어낸 참극에서 벌어졌다고 보았기 때문이다. 그래서 레비나스는 이러한 전체성을 비판하면서 "무한성의 이념에 기초한 타자성의 윤리학"을 강조하였다.[233]

자아중심의 사고는 이에 대치하는 타자적 원리로써 혹은 상징으로써 "여성적인 것(le féminin)"과의 관계 안에서 형성됨을 주목하였다. 타자의 윤리학을 펼쳐나가는데 사용한 '남성적인 것'(자아, 동일자 même)와 '여성적인 것'(타인, 타자 autrui)의 의미를 통해서 타자를 향하는 철학의 구조를 설명하고 있다.[234] 레비나스에게 여성적인 것(le

---

[230] 신옥희, "여성학적 시각에서 본 레비나스: 타자성의 윤리학," *철학과 현실* (June 1996), 236-37.

[231] Ibid.

[232] Ibid.

[233] Ibid.

[234] Emmanuel Levinas, *LE TEMPS ET L'AUTRE 시간과 타자*, trans. 강영안 (서울: 문예출판사, 1996), 163.

이 글에서 레비나스는 칸트(Immanuel Kant)가 모든 사람을 묶는 동일한 유(類)의 개념 안에서 두 종(種)으로 대립되는 가능성을 제기한다. 인간은 동일한 생명의 담지자이며 인권의 소유자임에도 서로 타자가 되는 이유를 설명한다고 볼 수 있다. 도덕적 주체의 정체성을 세우려는 시도이다. 여기에서 자신과 상관하여 전혀 어떠한 영향도 받지 않는 상반성을 "여성적인 것(le

féminin) 이라는 은유는 그의 철학에서 중심이다.[235] '여성적인 것'은 '약한 것'이고 '내가 아닌 것'을 의미한다. 레비나스는 하이데거의 "남성다운 힘"(virilité)의 개념을 비교해 설명하는 것과 대조해보면서 "여성적인 것"은 나에게, 주체적 자아에게는 없는 것을 의미한다고 보았다.[236] 즉 여성적인 것은 타자적인 요소를 가지고 있다는 것이다. 그는 "본래 실존에 있어서 최고의 밝음이고 현존재(Dasein)를 통해 실존의 극단적 가능성을 받아들이는 것"을 남성다운 것이라고 보고 있고, 이와 반하는 것을 여성적인 것으로 사유한다.[237] 레비나스는 이를 "수줍음"이라고 표현하며 다음과 같이 말한다.[238]

> 여성적인 것이 존재하는 방식은 스스로 자신을 감추는 것이고, 이렇게 스스로 자신을 감춘다는 것이 바로 수줍음이다. 그러므로 여성적인 것의 타자성은 단순히 대상의 외재성에 있는 것이 아니다. 이는 또한 의지의 대립을 통해 형성되지 않는다. 타자는 우리와 맞서 있는, 그래서 우리를 위협하거나 또는 우리를 차지하고자 하는 존재가 아니다. 우리의 힘에 대해 저항적이라는 사실은 우리보다 더 큰 힘을 가졌다는 뜻이 아니다. 그의 힘이 되는 것은 오직 타자성뿐이다. 그의 타자성에 바로 그의 신비가 있다. 우리는 타인을 자유로써, 즉 의사소통의 실패를 안고 있는 특성인 자유로서 타인을 애당초 자리매김하지 않는다는 사실을 특별히 주목해야 한다.[239]

여성적이라는 의미는 자아 주체적 본질과 독립적으로 우연히 만나는 외부의 개념이 아니라는 뜻이다. 레비나스는 언급한 대로 타자성은 단순한 외재성만을 나타내는 것이 아니며, 또한 자아와 맞서고 자아를 위협하거나 차지하고자 하는 존재가 아니다.

---

féminin)"이라고 생각한다고 밝힌다.

[235] Ibid., 103.
[236] Ibid., 78.
[237] Ibid.
[238] Ibid., 106.
[239] Ibid.

그것은 그의 표현대로 "상호적이 되는 그러한" 관계이다.[240] 그런데 이 타자는 남성적인 성격과는 다른 반대의 의미가 있다. 지배와 자아실현의 권력을 소유하는 남성적인 자아가 아니라고 본다.[241] 레비나스는 타자에 대해서 다음과 같이 설명한다:

> 타인은 자아, 나가 아닌 것이다. 자아, 나는 강하지만 타인은 약하다. 타인은 가난한 자이며 '과부이고 고아'이다. 질서가 아주 잘 잡힌 자비(charité bien ordonnée)를 발명한 것보다 더 큰 위선은 없다. 아니면 타인은 이방인, 적, 권력자이다. 본질적인 것은 타인이 그의 이타성 자체 덕분에 위에 열거한 성질들을 가진다는 점이다.[242]

하지만 자아와 타자는 상호 외부에 독립적으로 존재하는 것이 아닌 자아 내부에 상호적으로 관계한다는 것이 레비나스의 통찰이다. 남성적인 것과 여성적인 것의 대립을 통해서 지배와 종속의 관계가 사실상 둘이 아니라는 점을 설명하고 있다고 볼 수 있다. 자아는 권력을 지향하며 지배하고자 한다. 반면 타자는 외부에서가 아니라 자아의 내부에서 신비의 수줍음을 가지고 있으며, 이는 이타성을 가지면서 드러나게 된다. 레비나스는 자아와 맞서 싸우지 않는 타자성을 본질로서 파악하고 있다. 외부적이 아니라는 의미가 바로 그러한 것이다. 타자성은 자아의 개념에서 파악하기에 자아의 초월성이다. 그런데 이 초월의 타자는 어떻게 가능한가? 어디에서 찾을 수 있는가? 레비나스는 그것을 에로스에서 찾았다. 에로스 속에서 자아를 해방해 줄 수 있는 근원을 발견한 것이다. 이 가능성으로 주체적 자아가 서구 철학에서 전체주의적 폭력으로 세상을 파괴하는 사고를 바로잡는 열쇠가 된다고 레비나스는 주장한다. 레비나스는 주체의 세계

---

[240] Ibid.

[241] Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant 존재에서 존재자로*, trans. 서동욱 (서울: 민음사, 2003), 161.

[242] Ibid.

인식 구조에 대하여 타자를 통한 개념으로 재설정하고, 결과적으로 타자의 존재를 통해서 폭력으로 파괴당한 세상에 대한 치유의 가능성을 찾는다.

그러한 과정 가운데에 레비나스는 주체의 자기 중심주의와 이기적 자기주장에 억눌려 잃어버렸던 것을 "타자의 얼굴"에서 다시 찾아낸다.[243] 타자의 얼굴, 타자성이라는 것은 다르게 표현할 수 있다. 그것은 "다름(alterité, otherness), 초월(transcendence), 바깥(l'exteriorité), 다른 사람(l'Autrui, the other), 무한(Infini)"으로 표현된다는 것이다.[244] 이런 개념으로 다가가는 것은 타인에 대한 사랑을 실천하는 대상을 인식하는 차원이라고 볼 수 있다. 특히 "다른 사람의 얼굴로 나아간다는 표현은(accès aux visage)" 사람이 서로 맺는 관계를 설명하는 것이다. 나와는 전적으로 다른 자아가 나타나는 것을 인식하는 것이다.[245] 그리고 그것은 하나로 통합되는 것, 동일자로 환원되는 것이 아니라 다수성을 향해 나아가는 것, 이기적인 자기 자아로 돌아오는 것이 아니라 이타적 자아를 향하여 출발하는 것이다.[246] 여기서 동일자는 폭력적인 전체성의 이념으로 확장되는 개념이다. 레비나스는 이를 강력하게 비판한다. 이기적인 자아의 확장된 개념인 폭력적 전체성이 인류의 역사를 비참하게 이끌었다고 판단한다. 그래서 다수성, 무한성의 이념을 통해 타자 중심적 윤리 주체성을 부각한다. 이는 곧 환대(hospitality)로서의 주체성이다. 환대의 주체성은 절대타자에 대한 초월성으로 타자를 위해 헌신하는 존재라고 보는

---

[243] 윤병렬, "존재에서 존재자로? E.레비나스의 존재이해와 존재오해," *철학과 현상학 연구* 21 (November 2003): 298.

[244] 양명수, 143-44.

[245] 박원빈, "에마뉘에 레비나스의 타자윤리-마르틴 하이데거와 다르게 사유하기," *철학* 95 (May 2008): 183.

[246] Ibid.

것이다. 레비나스는 윤리적 과제로써 낯선 타자를 향해 다가서고 환대를 베풀 수 있는 존재로서의 자아를 말하면서, 타자를 환대하기 위한 자기 초월성을 강조한다. 자기 초월성이라는 것은 레비나스에 의하면 "프로이트(S.Freud)의 리비도(libido)로부터 시작하지만 그것과는 전혀 다른 진정한 미래의 신비로 열어가는 에로스"라고 이야기한다.[247] 이 에로스를 통해 "죽음에 대한 위대한 승리의 초월적 사건 가운데서 인격적 삶을 형성하는 지평"이 열린다고 강조한다.[248]

레비나스는 전 지구적인 전쟁과 폭력의 철학적 원인을 자아 중심성에 기반을 둔 자아실현이라고 주장하면서, 타자를 인식하고 타자에게 다가가는 윤리 철학으로 새롭게 정립하고자 했다. 이로써 타자에 대한 연민의 시선으로 책임성을 가지고 함께 연대하는 이웃 사랑의 장을 연 것이다. 데리다(Jacques Derrida)는 이러한 레비나스의 타자를 향한 환대의 개념에서 좀 더 구체적인 측면을 분석하면서 "환대-적의(hostipitalité)"라는 새로운 단어를 사용한다.[249] 타자를 대하는 윤리적 관심에서는 자신에게 해를 끼치는 부분도 감수해야 하는 것에 대한 분석이다. 데리다는 "이방인"과 "절대적 타자"의 미묘한 구분을 통해서 이를 구체화한다.[250] 데리다는 "이방인은 이름이 있으며 사회적 위상이 있고 인식이 가능한 통상적으로 접대할 수 있는 손님"이라고 하면서, 거기서 더 발전한 "절대적 타자는 이름이 없고 유익성을 보장할 수 없는 타자들"로 규정한다.[251] 데리다는

---

[247] Emmanuel Levinas, *시간과 타자*, 110.
[248] Ibid., 111.
[249] Jacques Derrida, *De l'hospitalité 환대에 대하여*, trans. 남수인 (서울: 동문선, 2004), 84.
[250] Ibid., 70.
[251] Ibid.

이렇게 절대적으로 타자를 포함하는 것을 "이방인에 대한 절대적 환대의 법"이라 설명한다.[252] 절대적인 환대는 조건을 요구하지 않는다. 이름을 묻지 않는다. 타자를 통한 자기 주체성을 세워가는 것이라고 보면 결국 그것은 자기와의 문제이다. 레비나스와 같이 타자는 자기의 초월적 자아성의 문제이기 때문에 절대적 환대는 "환대를 할 수 있는가에 대해 자신에게 하는 질문이며 주체의 문제에 대한 물음"이라 할 수 있다.[253]

이러한 주제를 신학적으로 가져온 것이 환대의 신학이다. 환대의 신학에서는 그리스도의 화해 사건 안에서 완전히 용서함을 받고 변화 받는 의미 가운데에서 타자에 대한 사랑의 실천과 이방인에 대한 접근을 성서적으로 어떻게 시도하고 있는지를 살핀다. 예수의 죽음 사건으로 대속함의 최대 수혜자는 의인이 아니요 죄인이다.[254] 죄인은 배척과 경멸 멸시와 사회적 격리의 존재들이다. 그러나 예수는 '세리와 죄인들'에 대해서 '친구'라는 호칭을 얻을 정도로 적극적으로 환대하는 모습을 보이면서 기꺼이 이들과 함께한다.[255] 예수의 환대는 하나님 나라의 축제로서의 환대라고 쾨니(John Koenig)는 설명한다. 쾨니는 하나님 나라의 가르침 속에 있는 "음식과 음료 같은 제품 혹은 집과 피난처 등을 나누는 것은 확실히 주목할 만한 사항이다"라고 말한다.[256] 예수는 축제의 비유로 하나님 나라를 설명하면서 '즐거움'에 기꺼이 참여하도록 허락함을 통해 타자에 대한 사랑의 실천이 무엇인지를 적극적으로 보여준다는 것이다. 특히 선한 사마리아인의

---

252 Ibid., 71.

253 Ibid., 73.

254 마가복음 2:17, NKRV.

255 John Koenig, *New Testament Hospitality 환대의 신학*, trans. 김기영 (서울: 한국장로교출판사, 2002), 52-53.

256 Ibid., 58.

이야기(눅 10:30-37), 오병이어 이야기(마 14:13-21), 마지막 식사 이야기(막 14:22-24) 등 복음서에 등장하는 식탁의 나눔과 환대의 이야기는 "이름도 없는 이들에 관한 관심과 보호 그리고 이들이 당한 상처를 싸매고 치유하며 보여주는 조건 없고 절대적인 환대의 실천을 가르치고 있다"라고 할 수 있다.[257] 데리다는 절대적 환대에 대해서 이렇게 설명한다:

> 절대적 환대는 이름 없는 미지의 절대적 타자에게도 줄 것을, 그리고 그에게 장소를 줄 것을, 그를 오게 내버려 둘 것을, 도래하게 두고 내가 그에게 제공하는 장소 내에 장소를 가지게 둘 것을, 그러면서도 그에게 상호성을 요구하지도 말고 그의 이름조차도 묻지 말 것을 필수적으로 내세운다.[258]

절대적 환대를 통한 타자에 대한 사랑은 자기 초월적 지평을 넓혀가는 과정으로 신학적으로 목회돌봄에 있어서 중요한 가치를 제공한다고 볼 수 있다. 신학적으로 완전한 타자인 인류를 구원하시는 예수그리스도의 "신적 환대"를 통하여 신앙적인 차원에서 접근하는 방향을 새롭게 해야 한다.[259] 신적 환대는 "집을 잃어버린 자들을 맞이하는 환대(homeless hospitality)로 "소외된 자, 가난한 자, 각종 장애우, 인종과 성별의 차이로 차별과 냉대를 받는 자, 정치 · 종교적으로 배제당하는 자에 대한 하나님의 신적 사랑"을 나누는 것인데,[260] 가부장제적 폭력으로 인해 피해 여성에게 적용할 수 있다. 피해 여성은 단순한 대상이나 문제를 가진 사례자가 아니다. 그것은 나의 모습, 이 사회의 모습으로 볼 수 있도록 해준다. 자기중심적이고 권력 지향을 위한 폭력의 실상을 드러낸다. 피해

---

[257] Ibid., 58.

[258] Jacques Derrida, *환대에 대하여*, 70-71.

[259] Elizabeth Newman, *Untamed Hospitality: Welcoming God and Other Strangers* (MI: Brazos Press, 2007), quoted in 정경호, "환대의 밥상, 환대의 신학 삶," *신학과 목회* 34 (November 2010): 6.

[260] Ibid.

여성은 우리 안에 잠재되어 있고 사라지지 않는 폭력성과 권력 지향성을 폭로해 주는 타자라는 것을 인식할 때 피해 여성에 대해 다가섬이 달라질 수 있다. 그들은 바로 나이다. 너이지만 나이다. 이것이 환대와 책임에서 코즈모폴리터니즘을 지향하는 사유를 통한 정체성의 새로운 지점이라 본다. 그래서 치유는 제삼자의 문제가 아니라 나 자신, 자아 주체의 문제라는 것을 인식해 가는 과정이다. 피해 여성과의 조우는 가부장제적으로 길들고 폭력에 익숙한 우리 사회의 치유, 나 자신의 치유를 위한 필연적인 경로가 된다는 사실을 생각할 수 있어야 한다. 환대는 절대적이어야 하며 책임은 생명을 살리고 치유할 때까지이다. 신학적으로 조건 없고 절대적인 환대, 혹은 신적인 환대와 같이 무한 책임의 실천은 타자가 창조된 신의 자녀이며, 영구적 평화를 누릴 권리를 가진 존재임을 선언하는 것이다. 여기에 절대적 환대와 책임으로써의 목회돌봄을 기획해 나아가야 할 적극적인 이유가 있는 것이다.

Chapter V

목회돌봄의 실천적 과제(The Practical Task of Pastoral Care)

A. 실천적 방향의 모색

질적연구를 통하여 아내폭력 피해자에 대한 목회돌봄의 문제점들과 원인에 대해서 이론적으로 파악해 보았다. 이제 어떠한 실천을 해 나가야 하는지를 살펴보고자 한다. 실천에 있어서 주목하고자 하는 것은 책임성과 목회자의 변화이다. 그리고 구체적 실천을 위한 환대적 차원의 목회돌봄은 현재 일어나고 있는 문제에 대해서 "어떻게 응답할 것인가"에 답하는 것이다. 아내폭력의 문제는 가정의 개인적이고 사사로우며 자연스러운 사건이 아니라, 가부장제적 인식으로 인한 차별의 문제에서 온다고 보았을 때 어떻게 반응하는 것이 올바른가 하는 물음에서 출발한다. 여성의 가정 안에서의 위치는 무시당하고 억압당해 왔으며, 심한 차별을 감내해야 하는 권력 구조 속에서 폭력을 허용하고 간과하여왔다는 것을 인식하며 대응의 방향을 정해야 한다. 따라서 아내폭력 피해 여성을 돌보는 사역은 여성에 대한 전반적인 억압과 차별을 인식하는 운동이 되어야 하며, 신학적인 통찰을 바탕으로 한 조직적인 대응/응답이어야 한다. 그래서 "어떻게 응답할 것인가"는 윤리적으로 가장 적합한(the fitting) 실천은 무엇인가를 묻는 것이다.[261]

1. 적절한 실천을 위한 책임성

---

[261] Richard H. Niebuhr, *The Responsible Self 책임적 자아*, trans. 정진홍 (서울: 한국장로교출판사, 2001), 82.

책임의 윤리를 주장한 리차드 니버(R. H. Niebuhr)는 윤리적 과제의 실천을 위한 질문의 요지는 "우리가 행해야 할 적절한 반응은 무엇인가"라고 물어야 한다며 다음과 같이 말한다:

> 만약 우리가 가치를 나타내는 개념적인 용어를 사용하여 이를 묘사한다면 이 세 가지 접근의 차이는 선한 것(the good), 올바른 것(the right), 그리고 적합한 것(the fitting)이라고 표현할 수 있을 것이다. 왜냐하면, 목적론은 언제나 올바른 것을 자기 안에 종속시키고 있는 지고선을 관심하고 있고, 철저한 의무론은 우리의 행복에 어떤 일이 일어날 것인가 하는 것과는 아무런 상관없이 다만 올바른 것에만 관심한다. 그러나 책임의 윤리에서는 적합한 행위(fitting action)만이, 즉 하나의 응답과 그 응답 이후에 또 어떤 응답을 해야 할 것인가를 예상하는 이른바 응답의 총체에 적합한 행위만이 선한 것에 이바지하는 것이고, 또한 그것만이 올바른 것이다.[262]

목회자가 가지고 있는 신학적인 지식과 돌봄 방법들이 아내폭력 피해 여성에게 적절하게 사용된다는 것은 단순한 응답의 차원이 아니라, 전체적인 구조를 보는 시각을 가지고 성서의 해석을 통한 응답이라는 것이다.[263] 목회자로서 피해 여성을 대하는 인식에는 문제가 없는지, 법적인 적용은 어떻게 해야 하는지, 관계 기관은 어떻게 연결해야 하며, 차후에 발생하는 2차 피해나, 보복과 같은 특별한 상황에 대해서는 어떻게 대처해야 하는가에 대한 기획이 필요하다. 그뿐만 아니라 적절한 응답은 반드시 성서 해석을 중심으로 한 신학적 통찰을 통해서 해나가야 한다는 사실에 주목해야 한다. 앞선 질적연구의 분석과 코즈모폴리터니즘적 담론을 통한 내용을 요약해 보자면, 목회자는 피해 여성의 가정 문제에만 국한하는 사적이고 지엽적 사고가 아니라, 전 지구적으로 발생하는 성서적 창조질서를 무너뜨리고 생태계의 파괴를 불러오는 구조적

---

[262] Richard H. Niebuhr, *책임적 자아, 82.*
[263] Ibid., 85.

문제로 보는 거시적 안목을 가지고 접근해야 한다. 그리고 여성의 정체성을 규정하고 활동을 제약하며 억압하는 다양한 걸림돌이 가정에서 어떻게 작동하고 있는지를 살펴야 한다. 그리고 신학적 성찰을 바탕으로 구체적인 피해 여성을 위한 돌봄을 진행하도록 해야 한다.

책임 있는 돌봄은 반드시 무엇을 해야 하거나 무엇을 목적으로 하는지를 설정하는 것보다는 지금 대상자에게 필요한 것이 선행되는 돌봄이어야 한다. 자아는 다른 자아와 직면할 때 자기를 인식하는 존재라는 의미는 타자에 대한 적절한 응답이 결국은 자신의 정체성을 드러내는 계기가 됨을 의미한다고 해석할 수 있다.[264] 많은 경우에 있어서 피해 여성이 목회자에 대한 신뢰를 갖지 않는 것은 돌봄에 있어서 적절한 응답이 되지 못하고 있기 때문으로 보아야 한다. 이런 이유로 피해 여성이 목회자를 회피하게 되는 일도 발생한다.[265] 목회돌봄에서 피해 여성들을 대하는 목회자는 스스로 양심과 목회적 정체성에 질문하는 속에서 목회돌봄이 행해져야 한다. 그리고 피해 여성과의 소통 속에서 상호 주고받는 대화에서 지속해서 보완해 나아가는 가운데 형성된다. 이것을 니버는 책무(accountability)라고 보았다.[266] 이를 사회적 차원의 책임으로 설명하는데 돌봄에서 보자면 피해 여성이 당한 구체적인 현상이 과연 개인의 문제로 한정되는지, 혹은 폭력을 일으킨 가해자가 그렇게 행동한 원인은 또 어디에 있는지 자세히 살피는 것을 의미한다. 적절한 책임적 돌봄은 그래서 상황에 대한 구체적이고 면밀한 관찰과

---

[264] Ibid., 96.

[265] Marie M. Fortune, *Keeping the Faith 하나님은 어디 계신가? 학대받는 기독 여성들을 위한 안내서* (Seattle: Center for the Prevention of Sexual and Domestic Violence, 2002), 87.

[266] Richard H. Niebuhr, *책임적 자아, 86.*

세심한 경청이 필요하다. "어떤 일이 일어나고 있으며, 그 의미는 무엇인가?"에 대한 질문과 "어떻게 응답해야 할 것인가?"를 묻는 과정에서 피해 여성 돌봄을 진행해 나아가야 한다고 나는 말하고 싶다.

2. 실천의 주체인 목회자의 변화

아스머(Richard R. Osmer)는 실천신학을 위한 방법론에서 목회자는 어떠한 일이 일어나는가를 파악하고 신학적으로 해석하여 통찰하고 윤리적 규범을 찾아 탁월한 리더십의 변혁적 실천을 보여주어야 한다고 말한다.[267] 아스머는 문제의 상황을 분석하고 대응할 신학적 방법을 네 가지로 크게 구분하였다. "무슨 일이 일어나고 있는가?", "왜 이런 일이 일어나고 있는가?", "앞으로 어떤 일이 진행되어야 하는가?", "우리는 어떻게 반응할 수 있을까?"[268] 실천신학의 방법의 모색을 위해서는 목회자가 어떻게 반응해야 하는가에 대해서 집중할 필요가 있다. 돌봄을 진행하는 목회자는 책임적 의식을 가지고 어떠한 방식으로 실천할 것인가를 고려해야 한다는 것이다. 아스머는 목회자의 실천에 신학적 반성을 해나가야 함을 주장하면서 그것은 "교회공동체의 사명은 무엇이고, 그 같은 사명을 가장 잘 수행할 방법은 무엇인가?"를 묻는 것이라고 보았다.[269] 여기서 묻는 교회 공동체의 사명과 그 사명을 실천해 나감에 있어서 주체는 바로 목회자가 된다. 그래서 아스머는 리더의 역할과 그것을 잘 수행하기 위한 변화의 과정이 필요하다는

---

[267] Richard R. Osmer, *Practical Theology: An Introduction 실천신학의 네 가지 중심과제*, trans. 김현애 and 김정형 (서울: 예배와 설교 아카데미, 2012), 265-67.

[268] Ibid., 27.

[269] Ibid., 275.

것을 주장한다.[270]

이러한 주장을 근거하여 피해 여성을 위한 목회자의 돌봄은 교회의 사명이라는 인식을 정립하고자 하는 것이다. 피해 여성을 돌보는 일은 목회자 개인의 관심과 연민으로 시작하겠지만, 결론적으로 교회공동체의 중심 사명이 되어야 바른 실천이 진행될 수 있다는 것이다. 아스머는 섬기는 종의 모습으로의 예수 그리스도를 상정하면서 목회자의 변화 목표를 제시한다.[271] 피해 여성을 돌보는 것은 제도적 도움을 주거나 상황을 모면할 수 있는 정보를 제공하는 것으로 그칠 수 없다는 이야기이다. 피해 여성에 대해 예수 그리스도의 섬기는 리더십을 발휘하며 그 문제가 해결될 수 있도록 지도해 나가야 함을 의미한다. 아스머는 특별히 섬기는 리더십을 "교회 공동체의 변화를 일으키는 영향력"이라고 본다.[272] 이 지점이 피해 여성의 문제를 해결하는 데 있어서 특별하게 적용할 수 있는 부분이다. 아스머는 변화의 대상은 피해 여성이 아니라, 목회자의 리더십이라는 것이다. 아스머의 주장을 접목하면 목회자가 '섬기는 리더십'을 통하여 교회가 주체적으로 피해 여성을 돌볼 수 있도록 관심을 불러일으키도록 하며, 그 변화의 영향력을 통해 피해 여성의 근본적 원인인 가부장제적 환경들을 변혁해 나가도록 하는 것이다. 이 '섬김의 리더십'은 실제로 타인을 대하는 환대의 모습 속에서 구체화 될 수 있는 연결고리가 생기게 되는 것이다.

3. 책임성과 목회자 리더십 변화의 실천: 환대

구체적인 실천을 제안하면 다음과 같은 것을 고려할 수 있다. 환대로서의

[270] Ibid.
[271] Ibid.
[272] Ibid., 287.

목회돌봄은 구체적으로 무엇을 시사하는가? 먼저는 신원을 확인하지 않는 환대와 책임의 돌봄이다.[273] 차별하지 않는 환대를 의미한다. 어떠한 차별인가? 교회에서 목회자는 통상 어떤 상황의 사건이 발생하면 피해자가 일차적으로 자신의 교회 성도인지를 질문한다. 질적연구 참여자들의 사례를 통해 볼 때 목회돌봄 대상이 모두 시무교회에 속한 성도의 경계를 넘지 못하고 있었다. 목회자는 목회돌봄 대상의 출신이나 소속이 그녀가 당한 아픔보다 더 관심 갖고 집중해야 하는지를 스스로 물어야 할 필요가 있다. 조건 없이 환대해야 하는 것은 "그 생명이 살 가치가 있는지 따지지 않음"을 의미한다.[274] 피해 여성의 환경이나 조건 혹은 인종, 나이, 경제적 수준 등이 돌봄의 질을 결정하는 것은 올바른 목회돌봄이 될 수 없다. 둘째로 환대의 목회돌봄은 보답을 요구하지 않는 것이다.[275] 목회돌봄을 진행하면서 어떠한 보답을 요구한 적이 있는가에 대한 질문에 "그렇다"라고 대답하는 목회자는 없을 것이다. 그러나 현실적인 상황에서 돌봄은 교회의 성도에 대한 서비스라고 인식하는 면이 있을 수 있다.[276] 교회 부흥을 이해하는 과정에서 성장의 목적으로 고려하는 때도 있다. 그래서 성도들의 문제에 대한 해결의 필요를 충족해 주는 차원으로 볼 수 있다는 것이다. 교회는 성도가 문제를 해결해 주리라는 기대를 하게 함으로써 '보답을 요구'하는 환대로 변질될 수 있다. 그래서 이런 목적을 갖기 보다는 피해 여성이 당한 현실에만 집중하고 교회가 할 수 있는 방법을 찾도록 하는 것이 중요하다. 그리고 피해 여성을 돌보고 돕는 일이 교회 본래의 존재 목적이라는

---

[273] 김현경, *사람, 장소, 환대* (서울: 문학과 지성사, 2015), 209.
[274] Ibid., 211.
[275] Ibid., 216.
[276] 김형길 and 이규현, "교회 성장을 위한 마케팅과학의 적용," *로고스경영연구* 11, no.2 (June 2013): 39.

것에 동의하는 실천이 되게 함을 의미한다. 레티 러셀(Latty Russell)은 페미니스트 교회론인 원탁의 교회를 이야기하면서 "교회는 무엇보다 그리스도의 메시아 사역을 기억하고 그리스도가 귀하게 여긴 '가장 작은 자'를 보살피고 그들과 연대하는 정의와 환대의 공동체"임을 강조하였다.[277] 특히 교회의 주요 교리인 예정론은 "보잘것없는 존재를 선택" 하시는 하나님의 섭리를 설명하면서 약자를 돌보고 선택하는 조건 없고 값없는 환대의 의미가 교회의 본질임을 이야기한다.[278] 그리고 마지막으로 실천으로써의 환대의 목회돌봄은 "복수하지 않는 것"을 포함한다.[279] 데리다(Derrida)는 절대적 환대의 의미에서 복수하지 않는 것은 사실상 절대적 환대가 "어려운" 이유가 "손님이 주인이 되고 주인이 손님이 되는 치환까지 환대해야" 하기 때문이라고 본다.[280] 피해 여성의 문제를 냉소적으로 바라보는 시각이 질적연구를 통하여 감지된 바와 같이 '자기 일이 아닌', '남의 일'로 치부하는 경향은 절대적 환대의 '복수심 없는 환대'의 개념으로 생각할 수 있다. 냉소주의적으로 바라보는 요소를 제거하기 위해서는 피해 여성을 단순한 타자로만, 돌봄의 대상으로만 인식하는 것이 아니라, "내가 피해 여성이다"라는 처지의 치환을 통해서 다가서도록 인식을 전환하는 것이다. 피해를 본 것과 같은 지위를 얻을 수는 없지만 돌봄을 시행하면서 보는 손해의 발생에 대한 현실적 고민에 미리 대응을 해 놓아야 한다는 것이다. 돌봄을 진행하면서 적잖은 목회적 차원의 손해가 발생할 수 있다.

---

[277] 최유진, "레티 러셀의 교회론-정의와 환대의 공동체," *장신논단* 48, no.1 (March 2016): 246.

[278] Letty Russell, *Just Hospitality 공정한 환대: 서로 다른 사람들이 사는 세계에서 낯선 이들을 받아들이시는 하나님의 환영*, ed. J. Shannon Clarkson and Katie M. Ott, trans. 여금현 (서울: 대한기독교서회, 2012), 169.

[279] 김현경, *사람, 장소, 환대*, 228.

[280] Jacques Derrida, *환대에 대하여*, 135.

그것이 돌봄을 중단하는 이유가 되어서는 안 된다는 의미이다. 이것은 나와는 무관한 타자에게 발생한 관련 없는 일이 아니라, 그리스도인의 양심과 책임으로 신앙적으로 책무를 다해야 하는 상황으로 인식하고 피해를 감내할 수 있는 결단을 요구하는 것이다.

B. 구체적 실천방안의 제안

1. 목회자의 아내폭력 재인식

이 연구를 통하여 첫째로 제안하고자 하는 것은 아내폭력은 철저히 인간 파괴적이며 반 신앙적 행위임을 각인하고 철저하게 대비하고 막아내도록 누구보다도 먼저 목회자가 힘을 써야 한다는 것이다. 폭력의 개념을 정의하면서 고려해야 하는 것은 외적이고 물리적인 현상 만을 이야기하지 않는다. 폭력은 개인 대 개인으로 발생하는 차원이 전부가 아니며 거시적 관점으로 그것을 양산하는 구조 속에서 정의되어야 한다. 여성신학은 아내폭력의 본질이 여성에 대한 남성의 가부장적인 지배의 개념 속에서 이해하고 있는 구조적 차원에서 접근하기에 면밀한 분석을 가능케 한다.[281] 이것은 지배 권력이 자신의 권익을 보호하기 위해 발생하는 다양한 형태의 폭력을 포함하고 있음에서 드러낸다. 강남순은 폭력 현상의 심각성이 깊어져 가는 심각성이 세계화와 신자유주의의 경제 체제 등과 맞물려 나타나는 정치-경제 영역에서의 비가시적 폭력의 문제를 주목하였다:

> 언어와 상징체계들, 신념 체계 등을 통하여 벌어지고 있는 억압 기제의 강화를 위한 상징적 폭력의 문제들을 고려할 때에 더욱 깊어진다. 이제 폭력은 다양한 모습으로 이 지구 위의 모든 생명을 위협하고 있는 것이다. 이렇듯 폭력이 삶의 모든 영역의 중심에 자리 잡고 있는 상황을 보면, '폭력은 우리 시대의 정신(ethos)이며, 현대 세계의 영성이다. 폭력은 종교와 같은 위치를 차지하고

[281] 정춘숙, *가정폭력에서 벗어나기: 성평등 의식과 자립의지* (서울: 한울, 2015), 23.

있으며, 그것은 헌신자들에게 죽음에 절대적으로 복종할 것을 요구하고 있다.[282]

물리적이고 신체적인 의미의 폭력뿐만 아니라 상징적 의미를 포함하는 신념과 사상으로부터 오는 폭력의 문제도 함께 고려해야 한다. 이는 물리적이고 가시적 의미의 폭력을 넘어서는 이해를 요구한다. 다양한 형태의 폭력을 인식할 수 있는 시각이 필요하며, 이를 바탕으로 폭력 개념을 정리한 후 아내폭력의 개념을 정리할 필요가 있다. 강남순은 폭력이라는 개념을 정리하면서 그것을 "구체화하게 될 때 다른 의미에서의 폭력의 의미가 사라진다"라는 의미를 지적하면서 폭력을 이야기하는 주체가 누구냐에 따라서 어떤 경우에는 폭력이 될 수 있고, 어떤 경우에는 그렇지 않은 차원으로 해석됨을 설명한다고 말한다.[283] 즉 다변적이고 상대적인 측면이 있으며 개인이나 사회에 따라서 다르게 인식될 수 있음을 설명한다. 주체가 누구냐에 따라서 폭력이냐 정당한 권력의 행사인가로 변화된다. 강남순은 지배의 논리에서 보는 폭력의 의미적 상대성에 대해서 이렇게 말한다:

> 지배자들은 그 지배적 권력에 대항하는 사람들을 '폭력적'이라고 생각한다. 지배자들의 폭력 사용은 권력에 의하여 그 정당성이 확보되고 있기 때문에 그것을 지배자들 스스로 '폭력'이라고 생각하지 않지만, 피지배자들에게서는 지배자들이 그들의 권력을 통하여 정당화된 강제적 힘을 사용하는 것은 '폭력'으로 인식된다.[284]

지배자들의 논리에 의한 정당한 권한의 행사로서의 폭력은 지배자들에게는 이미 폭력이 아니라는 주장이다. 가정에서도 마찬가지 현상이 발생한다. 가정에서 왜 폭력이 발생하는가? 한국여성의전화연합의 조사에서 남편의 아내폭력 95.8%가 나름대로 이유가

---

[282] 강남순, *페미니스트 신학: 여성 · 영성 · 생명*, 213.
[283] Ibid., 216.
[284] Ibid., 215.

있는데 평균 2.1개 종류이고 술버릇, 경제적 문제, 자격지심, 열등감, 성격 차이 등이었다.[285] 그러나 이 조사를 통해 자세히 살펴본 결과 "(폭력의 발생은) 남편과 아내의 권력 구조에서 출발하고 있음을 보여주는 대목이라고 볼 수도 있다"라는 분석을 내놓았는데 이는 매우 중요한 본질을 지적하고 있다고 볼 수 있다.[286]

남성과 여성 사이에 가부장제로 인한 계층의 서열과 가정 내 권력, 힘의 논리가 폭력을 상대화하고 정당화한다는 의미이다.[287] 폭력을 폭력으로 인식하지 않고 있다는 의미가 된다. 이것은 실제로 대단히 위험한 인식의 틀이며, 이를 바탕으로 아내폭력을 지속하도록 정당성을 부여하게 한다.[288] 헥스트롬(Paul Hegstrom)의 연구에 따르면 남성이 자신의 폭력의 상태를 감지하는 것이 상당히 둔하다고 한다.

> 남편은 육체적인 학대, 벽을 침, 고함지름, 비명지름, 비난을 퍼부음 등의 외적인 행동을 표출할 때까지는 자신이 화가 나 있다는 사실을 인식하지 못한다. 많은 경우에 남편은 이러한 일들이 분노의 폭발이라는 사실을 생각조차 하지 않는다. 단지 자신의 감정의 표현 정도로 여기는 것이다.[289]

가정에서 아내와 가족들에게 표현하는 폭력적 행위를 폭력이라고 인식하지 않으며 오히려 가정을 지키고 위계질서를 지키기 위한 수단으로 사용된다. 그래서 목회자는 이러한 아내폭력의 개념을 분명히 인식하고 접근할 수 있어야 한다. 이런 재인식으로부터 올바른 실천이 시작된다.

가부장제의 파괴력은 여성을 소유물로 삼고 가정에서 아내를 심하게 다루는 반-

---

285 김은경 et al., *가정폭력: 여성인권의 관점에서*, 68-69.

286 Ibid.

287 강남순, *현대 여성 신학* (서울: 대한기독교서회, 1994), 178.

288 Paul Hegstrom, *Angry Men and the Women Who Love Them 가정폭력 치유 교과서: 폭력남편과 그를 사랑하는 아내*, trans. 이남종 (서울: 글샘, 2008), 77-84.

289 Ibid.

창조질서의 모습을 하고 있다는 것을 앞서 언급하였다. 그런데도 여전히 이 사회에서는 이것이 제대로 제어되거나 통제되고 있지 않다.[290] 심지어 때로는 경찰이나 사법 당국에 신고한 피해자가 가해자로 둔갑하는 경우도 심심찮게 발생한다.[291] 오히려 피해 여성은 피해의 상황을 벗어나기 어려우며, 지속적인 폭력의 위협 속에서 심한 공포감에 시달리고 있다.[292] 정희진은 "아내 폭력은 가부장제 사회에서 남성이 여성의 몸을 남성의 의지대로 통제하는 극단적인 상태이다"라고 지적한다. 남편 폭력의 기억이 있는 여성의 몸은 자기 주체의 의지대로 행동하지 못하는 외상 후 스트레스 장애(PTSD) 후유증에 시달려 살게 된다.[293] 인격이 파괴되고 심하면 생명을 빼앗기게 되는 경우도 발생한다. 이러한 상황을 심각하게 인식하고 폭력의 조짐이 감지되면 목회자는 면밀하게 살피면서 관심을 기울이며 보호할 수 있도록 적극적으로 대응해야 한다. 질적연구에 나타난 바와 같이 돌봄 대상자의 의지가 약한 경우 돌봄을 중단하거나 적극적으로 진행하지 않는 경우가 빈번하게 발생하며, 다른 사역으로 인해 2순위로 밀리게 되는 때도 있다. 아내 폭력의 심각성을 재인식하며, 다른 모든 사역을 중단하고 피해 여성 보호와 생명을 지키는 아내폭력 돌봄을 우선 사역으로 진행해야 한다.

2. 교회 중심사역으로의 전환

교회가 아내폭력의 문제를 중심 사역으로 바라보는 경우는 드물다. 특수한 사회 선교의 차원으로 여길 뿐이지 교회의 주변 사역으로 보는 것이 보통이다. 이러한

---

[290] 정희진, *아주 친밀한 폭력-여성주의와 가정 폭력*, 223.
[291] Ibid., 226-42.
[292] Ibid., 234-35.
[293] Ibid., 219.

인식으로는 아내폭력의 문제에 대해서 교회가 적극적으로 책임 있게 대응할 수 없다. 아내폭력 피해 여성은 분석한 바와 같이 교회 전체가 함께 대응해야 할 사회적이고 구조적 문제라는 인식을 바탕으로 정책을 해결해 나가는 것이 중요하다는 것이다. 정책은 피해 여성이 발생하였을 때 목회자가 어떻게 돌봐야 하는지 기본적인 규정을 마련하는 것으로부터 시작할 수 있다. 먼저는 목회자의 아내폭력에 대한 전문적이고 정기적인 교육이 필요하다. 살펴본 바와 같이 아내폭력의 개념과 대책 및 대응 방안에 대한 법적인 지식과 행동 대처 요령에 대한 적절한 처리 능력이 필요하다. 교회나 위탁 교육을 통해서 정기적으로 사례를 연구하며 대응해 나가는 방법을 연구하고 준비해야 한다. 둘째는 예배와 기도회 및 각종 집회 시에 아내폭력을 일으키는 가부장제적 제도와 의식을 드러내고 피해를 알 수 있도록 전교인 대상 신앙 교육이 필요하다. 건강한 가정을 위한 부부 세미나, 아내폭력 개념과 실상에 대한 예방 교육 등 다양한 방법으로 진행할 수 있다. 간단하게 가정의 문제를 다루는 안내서나 전단을 제작하는 것도 간단하지만 큰 도움이 될 것이다. 문제는 그것이 어떠한 형태이든지 실천하는 것이 중요하다. 가장 기본적으로 목회자의 설교에서 이러한 내용을 자주 다루는 것만으로도 큰 의미가 있다. 그러하기 위해서 먼저는 목회자와 그리고 성도들이 가부장제적 폭력으로 피해가 나타나는 아내폭력의 문제의 심각성에 대해 인지하고 있어야 한다. 그리고 목소리를 잃은 피해자와 가해자에게 신앙적 차원에서 어떻게 접근하고 돌봄을 통해 무엇이 문제의 근원인지 공개적으로 사례에 답해 주어야 한다. 물론 개인정보의 신상이 노출지 않도록 주의를 기울여야 하며, 단순한 이야깃거리로 치부되지 않도록 진중하게 다루어져야 한다. 이런 일들은 교회의 교회 됨에 대한 실천의 시작이 될 것이다.

또한, 구체적으로 여러 가지 가정예배 모범을 제시하는 것도 효과를 기대할 수 있다. 아내폭력의 문제의 심각성을 알 수 있도록 하는 성서 읽기와 가정예배이다. 교회에서 매 주일 가정예배 본문과 내용을 간략하게 지도해 나가는 경우가 많다. 이때 그 내용을 바람직한 신앙의 가정상을 제시하도록 하는 내용을 게재하는 것이다. 한국기독교 가정생활협회 · 새가정은 매달 가정 예배서를 홈페이지를 통해 제공한다.[294] 이런 방식을 통해 가정에서 신앙적으로 문제를 바라보고 해결해 나가도록 선도해 나가는 것이다.

3. 피해 여성을 위한 안전망(safety net) 구축

사회 안전망 개념이 한국사회에서는 1997년 외환위기 이후에 등장했다. 질병, 노령, 실업, 산업재해 및 빈곤의 사회적 위험으로부터 국민을 보호하기 위한 제도적 장치를 마련해 온 것이다.[295] 이와 같이 사회적 차원에서 약자를 보호하기 위한 제도 마련이 교회의 피해 여성에게 필요하다는 인식이 퍼져야 한다. 책임적 실천은 관련 기관들의 관심과 연대가 중요하다. 그 사회 자체가 전반적으로 책임을 통감하며 적극적인 보호를 위하여 힘써야 함을 의미한다. 피해 여성에 대한 목회돌봄은 구체적인 교회적 차원의 제도적 돌봄으로 새롭게 출발해야 한다. 목회자 중심의 돌봄은 친밀하지만, 한계가 있으며 지속성도 보장되기 어렵다. 책임적 실천으로 교회의 제도적 안전망을 구축하는 정책을 마련해야 한다. 제도적 안전망은 먼저 교단 총회의 정책수립을 통해서 이루어 가야 한다. 물론 지역 개교회에서 실천 가능하지만, 실효성과 전문성 확보를

---

[294] 한국기독교가정생활협회 · 새가정, "오늘의 가정예배: 하나님의 뜻을 따라," http://www.ncchome.or.kr/sobis/ncchome.jsp (Accessed August 29, 2017).

[295] 인터넷 시사경제용어사전, "사회 안전 망," http://terms.naver.com/entry.nhn?docId=299561&cid=43665&categoryId=43665 (Accessed February 17, 2017).

위해서는 교단의 여성 정책연구를 통해 진행하도록 제안한다. 이는 교회가 제도적으로 아내폭력 피해 여성을 위한 실제적인 보호 시스템을 어떻게 운용할 것인가의 문제와 연결된다. 피해 여성은 자신의 상황을 알리는 데 스스로 매우 부정적이며 그래서 큰 피해 사실이 알려지지 않고 있고 무관심해져 간다는 것을 살펴보았다. 그래서 이러한 상황을 적극적으로 알릴 수 있는 신뢰할 만한 방법이 교단 차원으로 마련되어 있어야 한다. 그리고 각 교회는 목회자들을 통하여 혹은 전문기관과의 연결을 통하여 즉각적으로 도움을 받을 수 있는 신고체계가 구축되어야 한다. 지역에서 교회가 이러한 공적인 활동을 신뢰감 있게 진행하면, 장기적으로 지역 선교에 지대한 영향력을 가질 수 있다. 현재 교회에서 지역주민과 함께 하는 프로그램들이 적잖이 진행되고 있다. 그러한 속에 바로 피해 여성을 위한 쉼터나 도움을 줄 수 있는 지역 조직을 연결하는 것이다. 더 나아가 신고 이후에 폭력의 피해로부터 안전을 보장받을 수 있는 피난처나 보호조치를 받는 시설이나 센터 등 응급처치할 수 있는 구조를 마련해야 한다.[296]

그리고 심각할 때는 당국의 보호와 수사를 의뢰할 수 있는 조치로 조속하게 진행할 수 있도록 체계적으로 정착되어야 할 것이다. 경찰에 신고된 아내폭력 사건의 가장 큰 비중은 바로 아내폭력 사건이라는 사실은 당국에만 의존할 것이 아니라 교회가 폭력을 근절하기 위한 지역사회의 전문기관과의 적극적인 연대의 활동을 위해 노력해야 한다.[297] 그리고 목회적으로 피해 여성이 정상적인 생활을 영위해 나갈 수 있도록 정신적 지지와 영적인 돌봄을 지속해 나가는 노력을 함께 진행해야 한다. 사회적 안전망은

---

[296] 김은경 et al., *가정폭력: 여성인권의 관점에서*, 159-60.
[297] Ibid., 161-62.

제도적으로 필요한 부분을 감당하는 것이며, 목회돌봄은 여기에 정서적이고 영적인 문제를 감당하는 안전망이 되는 것이다. 신체의 안전을 담보한 상태가 되어야 정서적인 안정을 추구할 수 있기 때문이라 할 수 있다. 그 가운데에서는 피해자 면담, 심방, 예배, 성서 읽기 등을 함께 하면서 지속적인 관심과 치유를 위한 시간을 충분히 가져야 할 것이다.

4. 목회자 상호간 돌봄 사례 정보망 구축.

아내폭력의 사례는 다양한 측면으로 일어나고 있으므로 돌봄을 경험한 목회자들 상호 간 서로 연대하고 유기적으로 연결하는 것이 필요하다. 목회자가 개인의 정보의 보호 차원으로 개인적인 면담으로만 그치게 되면 체계적인 돌봄으로 발전시킬 기회를 잃게 된다. 전문인력을 통하여 사례를 연구하고 예방을 위한 교육프로그램 운영도 효과적이지만, 더 중요한 것은 목회자 간의 목회돌봄의 내용을 상호 교류하며 공유하는 것이다.[298] 교회의 정책과 성도의 관심은 목회자의 연구와 노력의 여하에 달려 있다는 사실은 자명하다. 성도의 아내폭력의 문제를 목회자 상호 간 긴밀한 유대와 연대를 통해서 관심 가지고 연구하며 사례의 공유를 통하여 진지한 접근을 한다면 장기적으로 교회에서 아내폭력을 전문적으로 다룰 수 있는 중요한 자산이 될 것이다.

이를 진행하기 위해서 몇 가지 단계가 필요하다. 첫 단계는 각 교회별 진행하는 목회돌봄의 내용, 특별히 피해 여성들과의 면담이나 내용을 기록해 두는 자료화 작업이다. 심방의 내용을 기록해 두는 것은 일반적이지만, 특별히 피해 여성들의 내용만을 따로 작업해 두자는 것이다. 구체적인 사례가 연구에 가장 기초가 되기 때문이다. 어떻게

[298] Ibid., 237-39.

해결하고 문제점은 무엇인지를 살펴볼 수 있는 객관적 자료를 데이터베이스화하는 것은 장기적으로 꼭 필요한 일이다.

두 번째 단계는 담당 목회자를 두고 상시적인 교류를 이루어 나가는 것이다. 물론 이 경우 한 교회 내의 여러 목회자가 있으면 수월하다. 하지만 타 교회와 공유하는 것은 협의를 거쳐야 할 것이다. 지역 교회들이 이러한 문제들의 중요성을 인식하고 함께 내용을 공유할 수 있도록 협의해 나가는 것이다. 그래서 가능한 과정은 교회 연합회, 노회에서 문제를 나누도록 안건을 상정하는 것이다. 노회 차원으로 접근하면 네트워크 형성에 박차를 가할 수 있다. 그러지 못하더라도, 노회 산하 지역 교회들의 협조를 구하는 단계를 거쳐서 축적한 데이터를 공유하는 것이다.

세 번째 단계는 자료를 분석하고 분류하는 작업이다. 공통되거나 같은 주제의 사건들을 정리하여서 체계적인 사용을 돕도록 한다. 사실상 전문적인 작업이 될 수 있어서 반드시 식견이나 경험이 풍부한 목회자들을 중심으로 일을 진행해야 한다. 그 밖에도 유사한 사례가 전문 기독교 상담센터에서는 어떻게 다루어지고 있는지 지속적인 보완과 지도를 받는 것을 통해 전문화해 가야 한다.

Chapter VI

결론(Conclusion)

이번 연구를 통하여 무엇보다 나 자신이 아내폭력 피해 여성에 대한 인식이 부족했으며 관련 제도와 실제적 도움을 줄 만한 기반을 갖추지 못했음을 성찰하게 되었다. 특별히 목회돌봄 차원에서 아내폭력 피해 여성에 대한 새로운 관점과 식견을 마련하는 계기가 되었다. 피해 여성이 무엇으로 고민하고 괴로워하고 있는지에 대한 진지한 파악이나 고려가 제대로 이루어지지 않았음을 알게 된 것이다. 아내폭력 피해 여성들이 겪는 아픔은 다양한 피해의 현상들로 나타난다. 예를 들면 두통, 몸살, 골절 등 신체적 증상 및 정신적 질환 혹은 심각한 심신 미약의 상태 등인데 이러한 문제를 상호 연관 짓지 못했으며 적절하게 문제에 대한 원인조차도 제대로 파악하지 못하였다.

더욱이 이러한 현상들은 아내폭력에서 비롯되고 있다는 사실을 인정하지 않으려고까지 했음도 스스로 발견하였다. 일반적으로 이러한 아픔을 호소하는 여성 성도에 대해서 그녀의 개인적인 성격의 문제나 혹은 누구나 경험하는 가정의 어려움 정도로 치부해 버리고, 이에 대한 목회돌봄은 피해자가 인내하며 원인이 사라지도록 기도하라는 권면이 대부분 이었다는 점이다. 결국, 아내폭력으로 괴로움을 당하는 여성 성도들의 고충에 신중하지 못했던 결과이며, 돌봄 또한 적절하지 못하였으며 문제의 원인과 동떨어진 접근을 해 온 피상적인 심방이나 목회돌봄 이었음을 알게 되었다. 이는 본문의 이론적 고찰을 통하여 살펴본 바와 같이 가부장제적 폭력에 대한 폭넓은 인식과 구체적인 영향에 대한 인식이 미진하였기 때문이다. 나의 경험을 되돌아보아도 은연중에 피해 여성의 잘못을 지적

하며 나무란 적이 있었다. 남편의 의견이나 권위를 무시해서 폭력을 일으켰다는 의견을 피해 여성에게 제기한 것인데, 이는 가정의 중심을 남성에게 두는 전형적인 가부장제적 사고에서 나온 것임을 알게 되었다. 가부장제적 인식은 거대담론을 통하여 분석한 바와 같이 남성의 권위와 사회적 질서 속에 자리 잡고 있으며, 여러 가지 양태로 여성들을 억압하고 소외시키는 현상을 연구하지 못함으로 목회돌봄은 피상적인 수준에 머무르고 말게 되었다고 할 수 있다. 나 자신에게도 가부장제의 여성 억압적인 인식이 목회돌봄 가운데에 분명히 나타났으며, 이를 바로 잡기 위한 노력이 필요하다는 사실을 절감하게 되었다.

또한, 이번 논문을 통하여 얻은 유익은 교회 안에서 피해 여성을 위한 정책의 부재 혹은 미비함을 발견하고 개선하기 위한 실천적 모색을 시도하는 계기가 되었다는 것이다. 아내폭력 문제를 알리는 매뉴얼이라든지, 폭력 신고를 위한 과정이라든지 실제적인 활동에 대해 고민을 할 수 있었다. 앞서 살펴본 바와 같이 아내폭력 문제는 개별 가정의 사적인 문제로 여겨지지만, 그러나 신학적으로 고찰할 때 이는 하나님의 창조질서 전체에 대한 심각한 반신앙적 행위이며, 인간이 해결해야 하는 가부장제적인 근본적 문제에서 기인한다. 그래서 신학적 성찰을 통해 반드시 극복해야 하고, 이에 대해 즉각적인 응답과 실천이 필요하다. 아내폭력의 문제는 가부장제적 구조와 억압, 남성중심주의와 여성혐오, 그리고 오랜 시간 축적된 여성 억압의 문화들의 총체적이고 생명의 존엄함을 간과하는 폭력의 강압으로부터 오는 문제라는 사실에서 교회 전체적인 대응이 필요하다는 것을 절감하게 되었다. 여성들은 개별적으로 이러한 구조에 맞서서 항쟁할 여력이 없었으며, 피해를 가중하고 고착시켜 심지어는 자신이 본 피해를 피해로 인식조차 못 하는 단계에 이

르렀다는 사실을 심각하게 인식할 수 있었다.

최근 정부와 사회단체는 아내폭력 피해자를 위하여 대안을 마련하고, 관련 법을 제정하는 등을 통하여 여성의 차별과 억압의 문제를 인식하도록 환기했다. 특별히 한국여성의전화연합 등 여성들의 목소리를 청취하는 가운데 그 위험성과 피해자 보호의 시급성을 알리기 시작하였다. 하지만 아쉽게도 한국 교회의 정책은 사회적 변화에 크게 뒤떨어져 있는 상황이다. 심지어는 가정의 폭력을 감지하고도 무마하거나, 2차 피해를 양산하는 서투른 대응이 발견되고 있다. 본 논문의 면담 연구를 통하여 이러한 부분을 일부 확인하였다. 피해 여성 성도를 돌보며 심방하는 목회자들의 인식을 코스모폴리터니즘의 담론을 통해서 분석하면서 그 가운데 드러난 가부장제적 요소들을 살펴볼 수 있었는데, 여기에 대해서는 분명 교회가 대책을 마련해야 할 것이다.

목회자들은 교회 소속 가정들을 면밀하게 보살피고 관찰할 수 있는 종교적 권위가 있는 사람들이다. 이들은 성도들의 가정을 주기적으로 방문할 수 있으며, 성도들의 어려운 사정을 특별한 절차 없이 알 수 있는 초월적 지위를 가지고 있다고 할 수 있다. 그러한 지위가 있는 목회자들이 아내폭력 피해 여성들에게 억압에서 벗어나며, 자립할 수 있는 도움을 줄 수 없다는 현실은 교회의 공적 영역에서의 책임을 제대로 수행하고 있지 않다는 것을 보여주는 것이다. 이런 대사회적 응답에 미흡하고 책임 수행을 해내지 못하는 것은 결국 교회 이미지를 실추시키는 요인이 된다. 목회자는 결정적으로 성도의 가정 내 어려움과 폭력의 피해를 감지하고 예방하며 보호할 수 있도록 필요한 정책과 연구를 진행하는 것이 중요하다고 볼 수 있다. 목회돌봄의 구조 속에서 목회자들의 이러한 역할을 강화해 나가야 하는 것은 생명을 살리는 교회의 본분이며, 교회의 표지에 걸맞은 실천

이라고 할 수 있다. 질적연구를 통하여 드러난 5개의 문제에 대해서 우선은 법률적인 이해를, 그리고 피해 여성의 자립과 자유를 위한 영적인 지원으로써의 신학적 성찰, 그리고 사회적 지지로서의 교회의 역할은 목회돌봄이 이제는 한 개인의 영역으로 이루어질 수 없음을 시사하는 것이라고 할 수 있다.

아내폭력 피해 여성의 문제를 개인의 문제로만 국한해서 개별 사안으로만 여겼던 것을 공동체적 해결 과제로 삼아야 함을 절감했다. 사회 구조적인 측면에서, 전 지구적 생명파괴의 연장선 안에서 이해할 수 있도록 인식론적 전환과 정책적 마련을 이루도록 노력하는 것이 중요하다고 생각한다. 인식론적 전환을 위하여는 코즈모폴리터니즘 담론의 관점을 통해서 살펴본 바와 같이 이는 지속적인 학제 간 연구가 필요한 부분이다. 본 논문에서는 일차적으로 여성의 폭력피해 문제를 생태학적 문제 및 환경 문제와 연결한 이론들을 살펴보았는데 더 확장할 필요가 있다. 전 지구에 걸친 환경, 정치, 경제 등의 구조를 다루는 관련 학제간 연구를 통하여 제도의 문제점을 밝히고 변화를 가져올 실제적인 대책을 마련해야 한다. 신학적인 측면에서는 본문의 논의와 같이 피해 여성의 문제를 목회자들이 목회돌봄의 중심과제로 삼을 수 있는 인식을 제공해 줄 수 있어야 한다. 창조와 구원의 관점에서 피해 여성의 문제를 전 피조물의 구조적 문제로 인식하며, 이들을 압제하고 억압하는 모든 구조를 신학적으로 조명할 수 있는 안목을 키워내도록 연구를 지속해야 한다. 그리고 더 나아가 인권과 사회 구조적 배경에서 더욱 면밀하게 살펴보기 위한 정기적인 교류 및 세미나를 하는 것도 방법일 것이다.

다음으로 적극적으로 교회 내의 여성의 문제를 정책적으로 입안하기 위해서 교회의 상위기구인 교단의 총회 차원에서 여성 전문 상설(자문) 기구를 두는 것을 제안한

다.[299] 교회내의 여성의 지위와 인권문제를 보다 면밀하고 상시로 연구하며 정책적으로 다가설 수 있을 것이다. 지역 교회에서 해소할 수 없는 부분을 총회가 담당하는 것이다. 정부는 여성가족부를 통해 여성들의 인권과 육아 및 건강한 가정을 이루기 위한 기본적인 조건들을 연구하며 정책을 입안하고 있는데, 이러한 기구들을 적극 활용하고 이들과 연대도 필요하다. 개신교 교단 총회에 여성문제를 연구하는 전문 기구를 설치하고 운영함으로써 보다 구조적으로 공신력을 가지고 실천해 나가야한다. 이러한 연구와 정책적 대안을 마련함으로써 여성도들이 아내폭력으로부터 안전하게 보호 받을 수 있는 기본적인 보호망이 구축된다고 생각한다. 아내폭력으로부터 성도 가정의 건강과 안전을 지키기 위한 적극적인 대처 방안을 교회가 마련해 나가야 할 것이다.

[299] 대한예수교장로회 총회 통합교단은 교회 내 성폭력 예방 및 대응 매뉴얼 제작을 위해 장로회신학대학교 김은혜 교수를 비롯하여 총회 사무총장과 국내선교부, 한국성폭력위기센터 성폭력상담연구소, 기독교여성상담소 등과 함께 테스크포스팀(TFT)을 지난 2018년 3월에 처음 구성하였다. 이는 목회자의 성폭력 관련 인식을 전환하고 예방과 방지를 위한 관련 교육을 확대되며 법 규정을 제정하기 위함이다. 이러한 활동은 목회자와 성도 간의 성폭력 문제를 다루고 있는 것이지만, 앞으로 아내폭력으로 시달리는 여성 성도에 대한 관심과 지원, 그리고 목회돌봄으로 확대되기를 기대한다. 임성국, "성폭력 문제 전담기구 설립 추진," *한국기독공보*, March 20, 2018. http://www.pckworld.com/news/articleView.html?idxno=76378 (Accessed March 24, 2018).

참고 문헌(Bibliography)

국내문헌

강남순. *현대여성신학*. 서울: 대한기독교서회, 1994.

______. *페미니즘과 기독교*. 서울: 대한기독교서회, 1998.

______. *페미니스트 신학: 여성·영성·생명*. 서울: 한국신학연구소, 2002.

______. *코즈모폴리터니즘과 종교-21세기 영구적 평화를 찾아서*. 서울: 새물결플러스, 2015.

______. *정의를 위하여: 비판적 저항으로서의 인문학적 성찰*. 서울: 동녘, 2016.

김은경, 김홍미리, 박신연숙, 박영란, 박인혜, 변화순, 이미혜, 이호중, 정춘숙, and 황정임. *가정폭력: 여성인권의 관점에서*. 서울: 한울, 2009.

김영천. *질적연구방법론 I: Bricoleur*. 파주: 아카데미프러스, 2012.

______. *질적연구방법론II: Methods*. 파주: 아카데미프레스, 2013.

김현경. *사람, 장소, 환대*. 서울: 문학과 지성사, 2015.

박영욱. *데리다&들뢰즈: 의미와 무의미의 경계에서*. 서울: 김영사, 2009.

변화순, 이미정, 김혜영, 황정미, and 이선형. *결혼이민자 여성의 가정 폭력 피해 현황과 지원체계 개선방안*. 서울: 한국여성정책연구원, 2008.

서원근. *공동체는 어디에 있을까?: 우리 시대의 삶과 문화와 교육, 그리고 질적연구*. 파주: 교육과학사, 2013.

태혜숙. *한국의 탈식민 페미니즘과 지식생산*. 서울: 문화과학사, 2004.

번역서

Asquith, Glenn H. JR. *The Concise Dictionary of Pastoral Care and Counseling 목회돌봄과 상담 사전*. Translated by 장보철. 서울: 한울, 2013.

Clarke, Rita-Lou. *Pastoral Care of Battered Women 구타당하는 아내*. Translated by 권희순. 서울:한국신학연구소, 1989.

Daly, Mary. *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation 하나님 아버지를 넘어서: 여성들의 해방 철학을 향하여*. Translated by 황혜숙. 서울: 이화여자대학교출판부, 1996.

Deleuze, Gilles. *Différence et Répétition 차이와 반복*. Translated by김성환. 서울: 민음사, 2004.

Derrida, Jacques. *해체*. Edited by 김보현. 서울: 문예출판사, 2004.

______. *Foi et Svair suivi de Le Siécle et le Pardon 신앙과 지식*. Translated by 신정아 and 최용호. 서울: 아카넷, 2016.

______. *Voyous 불량배들*. Translated by 이경신. 서울: 휴머니스트, 2003.

Derrida, Jacques and Anne Dufourmantelle. *DE L'HOSPITALITÈ 환대에 대하여.* Translated by 남수인. 서울: 동문선 현대신서, 2004.

Dobson, Edward G., Speed B. Leas, and Marshall Shelley. *Mastering Conflict and Controversy 갈등과 논쟁, 어떻게 할 것인가?*. Translated by 임상훈. 서울: 횃불, 1995.

Fioenza, Elisabeth Shüssler. *Bread Not Stone 돌이 아니라 빵을*. Translated by 김윤옥. 서울: 대한기독교서회, 1994.

______. *Disciples of Equals 동등자 제자직: 비판적 여성론의 해방 교회론*. Translated by 김상분 and 황종렬. 서울: 분도출판사. 1997.

______. *Sharing Her Word: Feminist Biblical Interpretation in Context 성서-소피아의 힘: 여성해방적 성서 해석학.* Translated by 김호경. 서울: 다산글방, 2002.

Fortune, Marie M. *Keeping the Faith 하나님은 어디 계신가? 학대받는 기독 여성들을 위한 안내서*. Seattle: Center for the Prevention of Sexual and Domestic Violence, 2002.

King, Nigel and Christine Horrocks. *Interviews in Qualitative Research 질적 연구에서의 인터뷰*. Translated by 김미영, 김윤주, and 김려화. 서울: 현문사, 2013.

McFaue, Sallie. *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language 은유신학-종교 언어와 하느님 모델*. Translated by 정애성. 서울: 다산글방, 2001.

______. *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age. 어머니, 연인, 친구-생태학적 핵 시대와 하나님의 세 모델*. Translated by 정애성. 서울: 뜰밖, 2006.

Neuger, Christie Cozard. *Counseling Women: A Narrative. Pastoral Approach 여성들을 위한 목회상담: 이야기 심리학적 접근*. Translated by 정석환. 서울: 한들출판사, 2002.

______."목회신학에서의 힘과 차이." In *Pastoral Care and Counseling Redefining the Paradigms 목회상담의 최근 동향*. Edited by Nacy J. Ramsay. Translated by 문희경. 서울: 그리심, 2012, 104-34.

Newsom, Carol A. and Saron H. Ringe. *Women's Bible Commentary*. Translanted by Ewha Institute for Women's Theological Education. 서울: 대한기독교서회, 2012.

Lartey, Emmauel Y. "목회돌봄과 목회상담의 세계화, 국제화 그리고 토착화." In *Pastoral Care and Counseling Redefining the Paradigms 목회상담의 최근 동향*. Edited by Nacy J. Ramsay. Translated by 문희경. 서울: 그리심, 2012, 136-68.

Patton, John. *Christian Marriage and Family: Caring for Our Generations. 기독교인의 결혼과 가족: 우리세대들의 돌봄.* Translated by 장성식. 서울: 한국장로교출판사, 1998.

______. *Pastoral Care: An Essential Guide*. *영혼 돌봄의 목회*. Translated by 윤덕규. 서울: CLS, 2011.

Poling, James Newton. *Understanding Male Violence: Pastoral Care Issues*. Translated by 박종수. 서울: 한울, 2014.

______. "Domestic Violence and Pastoral Counseling." *신학논단* 12. 38(2004): 145-54.

Reynaud, Emmanuel. *Holy Virility-The Social Construction of Masculinity 강요된 침묵-억압과 폭력의 남성 지배문화*. Translated by 김화정. 서울: 책갈피, 2001.

Russell, Letty M. and J. Shannon Clarkson. *Dictionary of Feminist Theologies 여성신학사전*. Translated by 황애경. 서울: 이화여자대학교 출판부, 2003.

______. *Just Hospitality - God's Welcome in a World of Difference 공정한 환대: 서로 다른 사람들이 사는 세계에서 낯선 이들을 받아들이시는 하나님의 환영*. Translated by 여금현. 서울: 대한기독교서회, 2012.

Ruether, Rosemary Radford. *Sexism and God-Talk 성차별과 신학*. Translated by 안상님. 서울: 대한기독교출판사, 1985.

Spivak, Gayari Chakravorty. *A Critique of Postcolonial Reason 포스트식민 이성 비판*. Translated by 태혜숙 and 박미선. 서울: 갈무리, 2005.

______. *Death of a Discipline 경계선 넘기*. Translated by 문학이론연구회. 서울: 인간사랑, 2008.

Spivak, Gayari Chakravorty, Partha Chatterjee, Ritu Birla, Drucilla Cornell, Rajeswari Sunder Rajan, Abdul R. JnMohamed, Michéle Barrett, Pheng Cheah, and Jean Franco. *Can the Subaltern Speak?: Reflections on the History of an Indea 서발턴은 말할 수 있는가?: 서발턴 개념의 역사에 관한 성찰들.* Translated by 태혜숙. 서울: 그린비, 2013.

국외문헌

McClure, John S. and Nancy J. Ramsay. *Telling the Truth: Preaching about Sexual and Domestic Violence*. Ohio: United Church Press, 1998.

Neouger, Christie Cozad and James Newton Poling. *The Care of Men.* Nashville: Abingdon Pres. 1997.

학술지 논문

강남순. "가이아와 하나님." *한국여성신학* 17 (1994): 75-77.

고정갑희. "학교·가족·시장의 공조체제-여성주의 시각에서서 본 교육." *여/성이론*, no.4 (June 2001): 58-60.

김삼임. "기독교인을 위한 성폭력 예방지침서 해설-교회 내 성폭력 예방 지침서 공청회 자료." *한국여성신학* 56 (June 2003): 100-06.

김성언. "폭력피해와 성차: 폭행·상해, 협박과 괴롭힘을 중심으로." *형사정책연구* 21, no.3 (September 2010): 103-34.

김연성. "한국 가정의 현실과 교회의 역할." *한국기독교상담학회지* 12 (December 2006): 67-91.

김애령. "여성, 타자의 은유: 레비나스의 경우." *한국여성철학* 9 (June 2008): 77-102.

남금란. "가정을 새롭게! 교회를 새롭게! 가정 폭력을 넘어서는 교회로." *새가정* (2009. 3): 46-49.

김진호. "웰빙-우파와 대형교회. 첫 번째." *제3시대* 91 (2016): 14-17.

성명옥. "교회는 가정폭력을 어떻게 다루어야 할까?" *새가정* (July 2007): 26-29.

송재룡. "울리히 벡의 코스모폴리탄 비전과 그 한계-공동체주의 입장에서." *현상과 인식* 34, no.4 (December 2010): 93-119.

신옥희. "여성학적 시각에서 본 레비나스: 타자성의 윤리학." *철학과 현실* (June 2996): 236-52.

신옥수. "여성신학이란 무엇인가?" *한국기독공보*, March 2, 2010. http://www.pckworld.com/news/articleView.html?idxno=46181 (Accessed July 16, 2017).

신 진. "하나님 욕보인다며 '2차 피해'…교회 신도들 실명 '미투'." *JTBC뉴스*, March 7, 2018.

http://news.jtbc.joins.com/article/article.aspx?news_id=NB11599366 (Accessed March 11, 2018).

오충일. "정치, 군사문화 속의 생명문화 파괴." *기독교사상* 33, no. 1 (January 1989): 86-94.

이대웅. "여성 목사 안수 찬반 문제, 다시 '뜨거운 감자'." *크리스천투데이*, July 24, 2017. http://www.christiantoday.co.kr/news/302605 (Accessed August 29, 2017).

주다한. "교회에서 과소평가하는 중대한 문제 '가정폭력'." *크리스천투데이*, June 22, 2014.

http://www.christiantoday.co.kr/news/273078 (Accessed May 11, 2017).

양민경 and 김아영. "女목사 비율 높은 기장도 10.7%뿐 … 주요 보직서 배제." *국민일보*, September 15, 2015.

http://news.kmib.co.kr/article/view.asp?arcid=0923234757&code=23111111&cp=nv (Accessed January 16, 2017).

임성국. "성폭력 문제 전담기구 설립 추진." *한국기독공보*, March 20, 2018.

http://www.pckworld.com/news/articleView.html?idxno=76378 (Accessed March 24, 2018).

최종수. "가정폭력 이해와 돌봄 목회 지침." *세계의 신학* 40 (September 1998): 175-96.

홍인종. "가정(아내)폭력과 목회자의 역할." *장신논단* 15 (December. 1999): 481-507.

국가법령정보센터. *가정폭력범죄의 처벌 등에 관한 특례법* (약칭: 가정폭력처벌법) [시행 2016. 1. 25] [법률 제13426호, 2015. 7. 24, 타법개정].

http://www.law.go.kr/lsInfoP.do?lsiSeq=173214#0000 (Accessed January 18, 2017).

여성가족부. *2013년 가족폭력 실태조사.* December 2013. http://www.mogef.go.kr/kor/skin/doc.html?fn=83_224.pdf&rs=/rsfiles/201702/ (Accessed in January 25, 2017).

______. *2010년 전국 가정폭력 실태조사*. December 28, 2010. http://www.mogef.go.kr/system/common/JSPservlet/download.jsp??fCode=18853&fName=101228-2010년가정폭력 실태조사_보도자료.hwp&fMime=application/haansofthwp&fBid=24 (Accessed in Noveber 11, 2016).

______. *2015년 성희롱 실태 조사*. April 4, 2016. http://www.mogef.go.kr/system/common/JSPservlet/download.jsp??fCode=34019&fName=160404_보도자료_성희롱실태조사결과_최종배포.hwp&fMime=application/haansofthwp&fBid=24 (Accessed in October 3, 2016).

한국기독교가정생활협회. "오늘의 가정예배: 하나님의 뜻을 따라." *새가정.* http://www.ncchome.or.kr/sobis/ncchome.jsp (Accessed August 29, 2017).

부록1: 연구 참여 동의서
Appendix1: Informed Consent Form

저는 미국 캘리포니아주에 있는 클레어몬트 신학 대학원(Claremont School of Theology, 1325 N. College Ave; Claremont, CA 91711) 목회학 박사 과정 중에 있는 이은과 목사입니다. 저는 "아내폭력 피해 여성 돌봄을 위한 목회돌봄과 목회신학" 라는 제목하의 연구논문을 진행하고 있습니다. 이 연구는 클레어몬트 신학 대학원에서 목회상담학과를 담당하시는 이경식 교수님의 지도아래 수행되고 있습니다. 논문과 관련하여 교수님과 연락하기를 원하신다면 이메일 slee@cst.edu로 연락하시거나 1-909-447-****로 전화하시기 바랍니다. 연구 방법 등 설문조사 관련해서는 참고로 김두영박사 이메일 ***@hanmail.net 이나 82-10-2544-****로 전화하시기 바랍니다.

만약 연구에 참여하기를 동의하신다면, 귀하는 인터뷰에 약 2시간 가량 참여 하시게 될 것입니다. 인터뷰 진행 과정 동안 인터뷰 내용되며 내용은 기록될 것입니다. 녹음된 모든 내용과 기록은 논문 연구에만 사용될 것이고 논문 연구가 끝나면 모두 파기될 것입니다. 귀하는 연구 참여에 비용을 지불하지 않습니다. 귀하의 이름, 이메일, 다른 개인적인 정보는 연구자료가 수집되는 기간 동안만 보관 될 것입니다. 개인식별이 가능한 개인 정보(이름, 연락처, 소속 단체나 교회 등)는 공개되지 않습니다. 귀하의 개인정보는 오직 연구목적을 위해서만 사용될 것입니다. 논문에 귀하의 인터뷰 내용이 기재될 때 귀하의 성함과 개인 정보는 모두 익명으로 기재함으로써 귀하의 권익과 개인정보 보호에 최선을 다할 것입니다. 귀하의 연구참여는 자발적인 것입니다. 귀하는 어떤 질문에도 답변을 거절할 수 있으며 어느 때든지 연구참여를 철회할 수 있는 권리를 가지고 있습니다.

연구참여 철회는 귀하가 가지고 있는 클레어몬트 신학대학원과의 관계에 아무런 영향을 미치지 않습니다. 만약 연구참여를 원하시지 않는다면 단순하게 참여를 철회하시기 바랍니다.

만약 귀하가 연구와 관련한 질문이 있거나 귀하의 이메일을 업데이트 할 필요가 있다면 연구자 이은과 목사의 전화번호 010-5661-**** 혹은 이메일 ****@naver.com으로 연락바랍니다. 이 연구는 클레어몬트 신학대학원 기관윤리심사위원회(Institutional Review Board)의 검토를 받아 왔으며 이 연구의 연구번호는 [2016-002]입니다.

만약 귀하의 권리에 대한 질문이 있거나 이 연구에 대하여 불만족스러운 점이 있다면 기관윤리 심사위원회 회장의 연락처인 1-909-447-**** 혹은 irb@cst.edu로 연락할 수 있습니다. 원하실 경우 익명으로 연락할 수 있습니다. 참여해 주셔서 감사합니다.

나는 위에 설명된 정보를 읽었습니다. 질문을 할 수 있는 기회가 있었고 나의 모든 질문에 대한 만족스러운 답변을 얻었습니다. 이 양식에 대한 사본을 받았습니다.

연구 참여자의 이름: ________________________

날짜: ________________________

연구참여자의서명: ________________________

연구자의 이름: ________________________

날짜: ________________________

연구자의서명: ________________________